



# **KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM**

**UPAYA MEMBUMIKAN SYARI'AT DI INDONESIA**

# **SAMBUTAN**

## **REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**

### **RADEN INTAN LAMPUNG**

*Assalamu'alaikum Wr Wb*

Puji syukur mari kita sampaikan ke hadirat Allah swt atas segala nikmat, taufik dan petunjuk-Nya kepada kita semua. Salawat dan salam kita haturkan kepada junjungan Nabi Besar Muhammad saw yang telah membawa cahaya ilmu penerang bagi seganap alam semesta.

Kami selaku pimpinan tertinggi Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung menyambut gembira dan penghargaan setingginya atas diterbitkannya buku kumpulan pemikiran hukum Islam dari para akademisi Fakultas Syari'ah di kampus ini. Penerbitan buku ini adalah sesuatu yang sangat baik dan positif dalam melestarikan, membangun dan mengembangkan keilmuan Islam terutama di bidang hukum. Selain mengembangkan keilmuan, penerbitan tulisan ini juga merupakan penyebaran informasi berupa ilmu pengetahuan kepada berbagai pihak, baik di dalam maupun di luar kampus.

Tulisan-tulisan ini tentunya kita harapkan jadi bahan bacaan dan rujukan bagi semua yang berkepentingan dalam pengembangan ilmu dan dalam mengambil kebijakan praktis.

Berbagai gagasan yang muncul semakin memperkaya kajian keislaman yang aktual dan relevan dengan dunia moderen.

Mudah-mudahan tulisan yang kaya gagasan dan kontribusi pemikiran ini bermanfaat dalam membangun negara, bangsa dan umat manusia serta menjadi amal jariyah ilmiah yang terus mengalir pahala dari nilai-nilai kebbaikannya. Amiin.

*Wassalamu'alaikum Wr Wb.*

Rektor,

Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

## **PENGANTAR KAJIAN**

### ***“Relasi Dialektis antara Teks dan Konteks, Wahyu dan Peradaban, dalam Membangun Hukum Islam di Bumi Nusantara”***

Berbagai tulisan dalam dalam buku ini merupakan gagasan-gagasan brilian dari para akademisi Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung dalam merespon dan menjawab tantangan hukum Islam di dunia moderen, terutama dalam konteks keindonesiaan. Metode ijtihad multidisipliner yang terintegrasi pun dilakukan, relasi antara teks hukum dan konteks masyarakat dibangun, teori dan realitas ditautkan, wahyu langit dan tradisi budaya manusia dikaitkan, pengaruh kehidupan sosial dan teknologi era klasik sampai era Revolusi Industri 4.0 pun diperhatikan, bahkan kondisi masa lalu dan situasi kekinian juga dihubungkan. Hasil dialektika inilah yang menjadi konsep pemikiran hukum Islam aktual dan digagas serta ditawarkan dalam membangun Islam Indonesia masa kini dan masa akan datang, bukan masa lalu.

Hukum memang merupakan salah satu kajian paling penting dan dinamis dalam kajian keislaman. Di samping karena berkaitan dengan kehidupan praktis sehari-hari, hukum islam merupakan kajian yang bersumber dari teks dan konteks yang saling terkait terus menerus.

Teks hukum atau nash oleh para ulama fikih tidak dimaknai statis, kaku, dan mati seperti yang tertulis apa adanya, tetapi selalu dimaknai ulang, dipahami sebabnya, 'illat-nya, tujuan substantifnya, metode pengamalannya, sasaran yang dituju, dan tantangan yang dihadapi.

Dengan dialektika antara teks (nash) wahyu dan realitas konteks maka akan selalu melahirkan produk-produk hukum yang aktual dan mampu merespon persoalan sesuai dengan zamannya. Kemunculan imam-imam mujtahid dengan berbagai metode pemikirannya membuktikan bahwa pemikiran hukum Islam berkembang sangat dinamis, bukan rigid dan kaku membatu. Kelahiran mazhab-mazhab di berbagai wilayah Islam pada abad ke 2, ke 3 H dan ke 4 H, menunjukkan keluasan dan kekayaan kajian hukum Islam. Sumber hukum pokok berbagai mazhab dan mujtahid itu memang banyak kesamaannya namun pemahaman terhadap sumber hukum tersebut banyak berbeda, pemaknaan teksnya, pendekatan keilmuannya, kepentingan hukum yang ingin diwujudkan, serta aspek tradisi - budaya yang melingkupinya.

Berbagai faktor di atas menyebabkan ijtihad berkembang pesat pada abad 2 dan 3 H dan diikuti kelahiran aneka mazhab di berbagai wilayah. Perbedaan berbagai imam mujtahid dan mazhab tersebut menunjukkan ada pengaruh tantangan lingkungan, geografis, politik, budaya ('urf), dan sebagainya. Jika pada era klasik muncul Fikih Hijaz (hukum Islam bercorak wilayah Mekkah dan Madinah), Fikih Iraq, Fikih Mesir, maka di era sekarang sudah muncul Fikih India, Fikih Indonesia, dsb.

Dengan demikian pemikiran dan aliran hukum Islam sangat berwarna lokalitas, geografis, dan dipengaruhi

wilayah di mana hukum Islam itu berkembang. Hukum Islam yang aktual tidak selalu bersifat universal yang harus berlaku di mana saja dan kapan saja. Hukum Islam yang hidup riil justru adalah hukum yang bersifat fleksibel, menyesuaikan bentuk dan teknis aturannya dengan situasi dan bisa mengakomodir budaya lingkungan lokal setempat ke dalam hukum Islam. Oleh karena itu fikih Hijaz berbeda dengan fikih Iraq. Hukum Islam atau fikih yang diterapkan di Indonesia ada perbedaan dibandingkan dengan di India, Mesir, Yaman, dll. Hal ini disebabkan perbedaan tantangan yang dihadapi, budaya yang hidup, sistem sosial kemasyarakatan yang berbeda, bahkan juga perkembangan teknologi yang terjadi. Atas dasar ini maka bentuk pengamalan Islam di setiap negara muslim ada yang bersifat khas, unik, dan berbeda antara satu dengan lainnya.

Oleh karena itu di Indonesia muncul pengamalan Islam bercorak keindonesiaan, seperti Islam Nusantara atau Islam berkemajuan. Ajaran-ajaran pokok Islam Nusantara adalah sama dengan Islam yang lahir pertama kali di tanah Arab, baik rukun Iman, rukun Islam, praktek salat, kiblat ke Baitullah, kitab suci al Qur'an, Hadis Nabi, kewajiban zakat, puasa , haji, dsb. Namun bentuk pengamalan Islam Nusantara sehari-harinya lebih berkembang, lebih dinamis dan lebih bervariasi di banding pengamalan Islam di tanah arab atau wilayah muslim lainnya. Sebagai contoh, Islam Nusantara atau Islam di Nusantara (di Indonesia) menandai masuk waktu salat dengan memukul bedug dan mengumandangkan azan, tadarrusan al Qur'an bersama di bulan Ramadhan, Halal Bihalal, mudik lebaran, ziarah kubur menjelang Ramadhan dan Syawwal, upacara doa hamil tujuh bulanan, Sekatenan, pembacaan Barzanji pada waktu aqiqah bayi,

pembacaan syair-syair pujian pada acara maulid Nabi atau Isra' Mi'raj, dan sebagainya.

Karakteristik unik fikih Islam Indonesia atau Fikih Nusantara tidak hanya dalam ritual ibadah tetapi juga digali dari aspek epistemologi Ushul Fikih dengan konsep Ijmak yang bernuansa keindonesiaan, juga hukum keluarga, seperti perkawinan, wali, saksi, dan waris yang dihasilkannya. Dalam lapangan ekonomi dan ketenagakerjaan dikaji program pengembangan hukum ekonomi syari'ah dan kontribusinya bagi pengembangan ekonomi nasional, dan potensi wakaf dalam pengembangan kesejahteraan. Tulisan para akademisi ini juga mengkaji dengan serius relasi sosial adat budaya dengan Syari'ah serta model syari'at yang relevan dikembangkan di Indonesia. Bahkan tulisan dalam buku ini juga menganalisis konsep-konsep fikih siyasah klasik untuk dicarikan titik temu dengan konteks keindonesiaan sehingga mampu melahirkan prinsip ketatanegaraan Islam moderen yang sejalan dengan sistem negara bangsa dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia yang demokratis berdasarkan Pancasila, UUD 1945, dan Bhineka Tunggal Ika.

Tulisan-tulisan ini merupakan gambaran pemikiran yang serius, kreatif dan progressif dari para akademisi dalam upaya merespon dan memberikan kontribusi pemikiran dalam menjawab persoalan hukum Islam kontemporer, khususnya dalam konteks Indonesia moderen. Selamat menikmati.

Dekan Fakultas Syari'ah  
UIN Raden Intan Lampung/ Editor  
Chief,

Dr. Alamsyah, M.Ag



## DAFTAR ISI

<b>Kata Sambutan .....</b>	<b>ii</b>
<b>Kata Pengantar .....</b>	<b>iv</b>
<b>Daftar Isi .....</b>	<b>viii</b>
1. Kontekstualisasi Hadis Nabi sebagai Sumber Pengembangan Hukum dan Ketatanegaraan di Indonesia <b>Alamsyah .....</b>	<b>1</b>
2. Ilmu Ushul Fiqh Sebagai Metodologi Penelitian Hukum Islam <b>Bunyana Sholihin .....</b>	<b>33</b>
3. Pengembangan Teori, Metodologi dan Arrgumentasi Ijmak dalam Pembaruan Hukum Islam <b>Maimun .....</b>	<b>69</b>
4. Hukum Islam Dan Tradisi Lokal dalam Perspektif Ulama Indonesia dan Mesir ('Abdurrahman Wahid dan Khalil Abdul Karim) <b>Siti Mahmudah .....</b>	<b>119</b>
5. Konfigurasi Politik Pelembagaan Hukum Islam Ke Dalam Hukum Nasional <b>Khairuddin Tahmid .....</b>	<b>150</b>

6. Kontribusi Hukum Islam dalam Tata Hukum Keluarga di Indonesia <b>Abdul Qodir Zaelani</b> .....	<b>181</b>
7. Konsep Pembaruan Hak Dan Kewajiban Suami Isteri Dalam Perundang-Undangan Perkawinan Indonesia <b>Agus Hermanto</b> .....	<b>201</b>
8. Analisis Hukum Islam Tentang Wali dan Saksi Pernikahan (Perspektif Yuridis, Psikologis dan Sosiologis) <b>Khoirul Abror</b> .....	<b>247</b>
8. Kontribusi Hukum Islam Dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia <b>A. Kumedi Ja'far</b> .....	<b>276</b>
9. Prospek Investasi Sukuk Berbasis Wakaf Di Indonesia <b>Khoiruddin</b> .....	<b>293</b>



# KONTEKSTUALISASI HADIS NABI SEBAGAI SUMBER PENGEMBANGAN HUKUM DAN KETATANEGARAAN DI INDONESIA

Alamsyah

## A. Pendahuluan

Hukum berubah dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, budaya, dan teknologi. Nash atau teks bukan sebagai tujuan tetapi sebagai petunjuk kepada penemuan hukum. Tujuan hukum adalah tetap dan tidak berubah sedangkan cara dan teknis mewujudkannya bisa berubah. Atas dasar ini maka ada ayat dan hadis yang bersifat prinsip (*kulliyah*, *asasiyah*) yang ajarannya universal abadi, dan ada pula ayat dan hadis yang bersifat teknis operasional (*juz'iyah*, *tathbiqiyah*) yang penerapannya bersifat kondisional, lokal dan dinamis. Dalam pemahaman Hadis Nabi harus selalu diperhatikan konteks atau keadaan, sebab kemunculan, tujuan hakikat, dan wilayah penerapannya. Ilmu-ilmu yang mengkaji itu sudah banyak, mulai era klasik seperti *asbabul wurud* sampai era moderen ala *hermeneutika*. Dengan studi mendalam ini maka pemaknaan hadis menjadi hidup, aktual, kontekstual, dan mampu menjawab persoalan sesuai tantangan kekinian, bukan masa lalu. Ulama Indonesia atau Nusantara pun menilai pemahaman hadis harus dinamis. Perintah penegakkan khilafah, perempuan tidak boleh jadi pemimpin dan

bepergian sendirian, hukuman mati bagi orang murtad, tanggungjawab nafkah dalam rumah tangga, dan lain-lain, harus dipahami secara substantif untuk mewujudkan kemaslahatan, kebaikan, keadilan, dan menolak bahaya, keburukan, dan kerusakan. Teknis mewujudkannya bisa dalam bentuk negara republik, monarki, demokrasi, kebebasan menganut agama, dan berbagi tanggungjawab ekonomi dalam rumah tangga.

Pertarungan ideologi aliran-aliran dalam Islam membutuhkan kekuatan otoritatif, dan hadis Nabi sering digunakan sebagai argumen (*hujjah*) legitimasi dan justifikasi untuk membenarkan pandangan kelompok tertentu dan menyerang pihak lain yang tidak sejalan.<sup>1</sup> Hal ini pula yang terjadi dalam pertarungan ideologi keislaman di Indonesia. Di antara kelompok yang banyak menggunakan hadis nabi secara tekstual dalam membangun pandangannya adalah kaum Islamisme<sup>2</sup> yang menginginkan berdirinya negara Islam seperti khilafah di Indonesia yang menerapkan syari'at formal sebagai aturan. Gerakan Islamisme ini ada yang memperjuangkan tujuannya secara radikal ekstrim, seperti melalui pemberontakan, teror bom, pembunuhan, dsb, dan ada pula yang menempuh jalur radikal konstitusional seperti melalui partai politik di parlemen. Konstitusi dan hukum di Indonesia saat ini oleh kelompok tersebut dianggap tidak sesuai dengan syariat atau belum islami.

---

<sup>1</sup>Kekuatan (otoritas) yang besar menyebabkan hadis sering dijadikan dasar atau legitimasi suatu kelompok. Dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, hadis Nabi adalah sumber yang paling banyak dirujuk karena karakternya yang praktis, detil dan *applicated*. Hadis Nabi dalam perkembangan awal Islam mendominasi sumber hukum lainnya, bahkan terhadap al-Qur'an, hingga muncul istilah "Sunnah yang memutuskan arah al-Qur'an dan bukan sebaliknya" (*as-sunnah qaadhiyah 'alal Qur'an wa laisa al-Qur'an biqaadin 'alas Sunnah*). Imam syafi'i pun, dalam *al-Risalah*-nya, lebih banyak membahas konsep pemahaman teks sunnah atau hadis dari pada kajian tafsir al-Qur'an sendiri.

<sup>2</sup>Islamisme di sini adalah umat Islam yang menganut ideologi bahwa Islam harus diwujudkan dalam bentuk pemerintahan tertentu dan menjadikan Islam sebagai dasarnya. Bentuk-bentuk negara Islam di sini bisa beragam, bisa berupa khilafah, kerajaan monarki absolut atau monarki parlementer, maupun republik seperti sekarang.

Penerapan hadis-hadis yang dipahami harfiyah ini tentu akan dapat berdampak pada terbentuknya hukum Islam ala klasik, seperti sistem khilafah dan hukuman rajam. Ini pada akhirnya akan meruntuhkan sistem ketatanegaraan yang demokratis memberlakukan praktek diskriminasi terhadap warga negara, baik berdasarkan agama, jenis kelamin, golongan, dsb.

Perkembangan ideologi dan gerakan islamisme yang dianggap bisa menyebabkan disintegrasi bangsa ini mendorong ulama Indonesia atau ulama Nusantara untuk membuat upaya solusi agar nilai-nilai Islam atau syari'at terus berkembang di Indonesia sedangkan sistem ketatanegaraan dan hukum yang berlaku tetap berbentuk NKRI berdasarkan Pancasila yang melindungi seluruh elemen anak bangsa tanpa perbedaan apapun. Upaya tersebut dilakukan melalui berbagai cara, baik ilmiah keilmuan maupun gerakan sosial dan partai politik. Di antara upaya ilmiah tersebut adalah melalui pemahaman ulang terhadap makna dan maksud hadis Nabi, terutama di bidang hukum dan konstitusi, dalam konteks kehidupan bangsa Indonesia.

Tulisan ini akan menggali latar belakang kontekstualisasi hadis oleh ulama Nusantara dan implikasi respon kontekstualisasi tersebut terhadap pembaruan hukum dan konstitusi di Indonesia. Untuk menganalisis data yang diperoleh maka dalam penelitian ini digunakan teori pemahaman hadis atau *fahmul hadis* dalam ulumul hadis klasik dan hermeneutika teks moderen ala Muhammad Syahrur dan al-Jabiri yang menyatakan bahwa tradisi harus dikaji secara ilmiah menurut batasan obyektifitas dan rasionalitas yang maksimal.<sup>3</sup> Sedangkan untuk mengungkap latar belakang dan motif

---

<sup>3</sup>Al-Jābiri, *Bunyat al Aql al Arabi*, Dar al Tsaqafah, Beirut, 1992, h. 27-9

kontekstualisasi para ulama Nusantara maka digunakan metode hermeneutika kritis yang dipadu dengan teori *Chritical Discource Analysis* atau CDA-nya Michel Foucault yang menyatakan bahwa suatu teks muncul karena ada relasi kuasa dalam ruang munculnya teks tersebut.<sup>4</sup>

## **B. Pembahasan**

### **1. Kontekstualisasi Sebagai Metode Pembaruan Hukum**

#### **a. Dinamika Pemahaman Sunnah Nabi**

Untuk pembaruan hukum Islam maka diperlukan pembaruan metodologi hukum Islam itu sendiri. Pembaruan materi hukum tidak mungkin terjadi jika cara adan alat untuk membuat hukum itu sendiri belum diperbarui. Elizabeth Meyer pernah menyatakan, saat menanggapi statemen Abdullah Ahmed an Na'im tentang pentingnya pembaharuan materi hukum Islam, bahwa pembaharuan materi hukum Islam tidak akan efektif jika metodologi hukum Islam itu sendiri tidak diperbaharui. Artinya jika menginginkan terjadi perubahan hukum Islam maka lakukan perubahan metodologi yang menjadi tempat pembuatan hukum Islam itu sendiri.<sup>5</sup>

Pemahaman materi Sunnah atau Hadis Nabi perlu dilakukan sebagai bagian besar arus pembaruan hukum Islam. Otoritas atau kekuatan Sunnah sebagai sumber hukum yang harus ditaati mengalami perkembangan yang dinamis sejalan dengan tantangan dan lingkungan yang melingkarnya. Perkembangan ini dapat dilihat dari pandangan para ulama yang terus mengalami perubahan. Pada awalnya semua Sunnah dipandang sebagai sumber hukum otoritatif, dalam arti harus diikuti dan ditaati

---

<sup>4</sup>Michel Foucault, *Discipline and Punishment*, Alan Sheridan (Middlesex: Penguin Books, 1984) hlm. 135

<sup>5</sup>Meyer, pengantar buku *Dekonstruksi Syari'ah* karangan Abdullah Ahmed An Na'im (Yogyakarta; LkiS, 1992) hlm. 3

kapanpun dan di manapun, baik berkaitan dengan masalah akidah, ibadah, mu'amalah, maupun kehidupan pribadi nabi. Inilah pandangan mayoritas ulama hadis. Namun sejalan dengan perkembangan sosial budaya masyarakat yang cepat mengalami perubahan, maka pemahaman terhadap otoritas Sunnah Nabi tersebut harus dirumuskan ulang, agar Sunnah tersebut tetap memiliki kekuatan sebagai sumber hukum, walaupun rumusan otoritas itu mengalami perubahan di bandingkan rumusan sebelumnya.

Sejak era klasik ulama fiqh, misalnya al-Ghazâli, melihat *nash-nash* keagamaan, seperti al-Qur'ân dan al-Sunnah tidak dapat dipahami tekstual lagi karena menyebabkan terbatasnya daya jangkau hukum. Di sisi lain, pemahaman demikian juga dapat berakibat terjadinya kekosongan hukum, yaitu banyak perbuatan atau kasus tanpa kejelasan status dan kekuatan hukumnya, karena tidak ada *nash* yang menjelaskannya. Memang ada kaidah menyatakan "*al-ashl fi al-asyyâ' al-ibâhah hatta yadull al-dalîl 'ala tahrîmihâ*", namun tentunya penerapan kaidah ini tetap harus dibantu kaidah *maslahat* dan *mudarat* serta tidak ada hukum yang dapat dijadikan analogi terhadap kasus tersebut. Oleh karena itu, ulama menempuh pendekatan baru, yaitu penetapan motif dibalik munculnya hukum (*legal ratio*). Motif inilah yang nanti akan menentukan status hukum (*hukum taklifiy*). Dari sini muncul kaidah "*al-hukm yadûr ma'a 'illatih wujûdan wa 'adaman*", artinya hukum itu berlaku tergantung kepada '*illat*, apakah ada atau tidak ada.<sup>6</sup>

Sebagian ulama masa belakangan turut merekonstruksi otoritas tersebut, di samping dengan metode '*illat*, juga dengan membatasi wilayahnya pada

---

<sup>6</sup>Ulama *ushûl* menyatakan, '*illat* atau sebab menentukan berlaku dan tidak berlakunya suatu hukum. Ada sebab ada hukum dan tidak ada sebab tidak ada hukum.



Sunnah-Sunnah tertentu. Berikut pandangan ulama klasik dan kontemporer tentang wilayah otoritas Sunnah tersebut.

#### 1). Al-Qarâfi

Al-Qarâfi, seorang ulama klasik dari mazhab Maliki, mengembangkan ide-ide inovatif dalam mengelaborasi otoritas Sunnah Nabi. Ia menjelaskan ada empat kapasitas Nabi ketika membuat Sunnahnya, yaitu sebagai seorang nabi, sebagai mufti, sebagai hakim, dan sebagai imam atau kepala negara.<sup>7</sup> Putusan mufti bersifat opini (pandangan hukum), putusan hakim menjadi putusan pengadilan, dan putusan kepala negara merupakan tindakan politik. Setelah Nabi saw wafat, maka posisinya sebagai mufti digantikan oleh para mufti kemudian, posisinya sebagai hakim digantikan oleh para hakim belakangan, dan posisinya sebagai kepala negara digantikan oleh para khalifah sesudahnya.

Teori al-Qarâfi ini menunjukkan ada perintah atau larangan dalam Sunnah Nabi yang bersifat otoritatif (mengikat) dan ada yang tidak. Jika suatu larangan muncul dari kapasitas Nabi saw sebagai mufti maka larangan itu tidak mengikat sebab sifatnya hanya fatwa atau sebuah opini mufti. Namun jika jika Sunnah itu disampaikan dalam kapasitas Nabi sebagai hakim maka putusannya bersifat mengikat. Demikian pula jika keputusan dalam Sunnah lahir dari kapasitas Nabi saw sebagai kepala negara maka sifatnya otoritatif politik kenegaraan.

Teori al-Qarâfi tentang macam-macam otoritas hadis atau Sunnah ini tentu membawa implikasi besar jika diterapkan ke dalam sistem hukum Islam yang substantif. Sunnah yang sebelumnya dianggap otoritatif untuk dilaksanakan kapanpun dan di manapun bisa menjadi tidak

---

<sup>7</sup>Lihat al-Qarâfi dalam karyanya, *al-Ihkâm fî Tamyiz al-Fatâwâ min al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdi wal imâm* (Kairo: Mathba'at al-Anwar, 1938) h. 22 – 29.

lagi otoritatif jika dipandang dari dasar kapasitas munculnya Sunnah tersebut. Sebaliknya ada Sunnah yang biasanya dipandang sebagai kegiatan pribadi kemudian dianggap sebagai keputusan hakim pengadilan atau kebijakan negara yang bersifat otoritatif yang mengikat.<sup>8</sup>

Gagasan al-Qarâfi dalam membatasi otoritas Sunnah dengan melihat kapasitas Nabi saw yang melahirkannya dapat dikategorikan sebagai pendekatan *'illat* atau *legal ratio* dalam proses penetapan hukum Islam. Motif inilah yang nanti akan menentukan status berlaku dan tidaknya aturan hukum dalam suatu hadis. Dari sini muncul kaidah “hukum itu berlaku tergantung dengan ada dan tidak adanya *'illat* yang berbunyi “*al-hukm yadûr ma'al 'illati wujûdan wa 'adaman*”.<sup>9</sup>

Wael Hallaq, pakar sejarah hukum Islam dari Universitas Mc Gill Kanada, menyatakan bahwa konsep al-Qarâfi unik dan inovatif namun berlaku singkat.<sup>10</sup> Teori yang ditawarkan oleh al-Qarâfi ini mungkin tidak banyak diikuti dan dielaborasi oleh ulama fiqh pada masanya atau beberapa waktu setelahnya. Namun di era kontemporer ini, gagasan yang pernah ditawarkan oleh al-Qarâfi mulai diapresiasi oleh banyak ulama kontemporer, di antaranya adalah Syekh Yûsuf al-Qaradâwi dalam berbagai karyanya tentang hadis dan hukum Islam.

## 2). Yûsuf al-Qaradâwi

Yûsuf al-Qaradâwi termasuk ulama era moderen. Menurutnya harus dibedakan dua macam Sunnah Nabi, yaitu Sunnah yang memuat kandungan hukum (*Sunnah*

---

<sup>8</sup>Sherman Jackson, “From Prophetic Action to Constitutional Theory”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1 (1993), h. 71 – 90.

<sup>9</sup>Ulama *ushûl* menyatakan, *'illat* atau sebab menentukan berlaku dan tidak berlakunya suatu hukum. Ada sebab ada hukum dan tidak ada sebab tidak ada hukum.

<sup>10</sup>Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terjemah oleh Kusnadiningrat (Jakarta: PT Radja Grafindo, 2000) h. 223.

*Tasyrī'iyah*) dan Sunnah yang tidak membawa aturan hukum (*Sunnah ghair Tasyrī'iyah*).<sup>11</sup>

Contoh *Sunnah ghair tasyrī'iyah* adalah tentang akhlak dan hal yang ghaib, atau yang berkaitan dengan urusan dunia. Dalam hal yang berkaitan dengan berita ghaib tidak ada jalan lain kecuali menerimanya sebagai bagian dari keimanan, sedangkan segala masalah yang berurusan dengan persoalan duniawi, kepada umat Islam diberikan kebebasan untuk mengatur dan mengolahnya sesuai dengan akal dan upaya manusia sendiri.

Sedangkan *Sunnah tasyrī'iyah* berkaitan dengan hukum-hukum. *Sunnah tasyrī'iyah* ada yang berlaku universal dan otoritasnya pun juga berlaku umum sehingga bersifat mengikat dan wajib ditaati di manapun dan kapanpun. Ada pula *Sunnah tasyrī'iyah* yang bersifat temporal karena pemberlakuannya dibatasi dalam situasi dan kondisi yang khas. Dalam memahami *sunnah tasyrī'iyah* yang temporal ini, menurut al-Qaradāwī, harus diperhatikan beberapa hal khusus, sehingga pengamalan dan tingkat otoritas atau ketaatan serta keterikatan dengan *sunnah* tersebut juga terkait dengan sebab-sebab yang temporal dan terbatas pula. Beberapa penyebab otoritas temporal tersebut adalah karena disebabkan oleh 'illat atau motif tertentu, tradisi lokal yang khusus, ditujukan kepada komunitas terbatas, atau posisi nabi sebagai imam atau hakim ketika menyampaikan *sunnah*nya.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>Kategori yang dikemukakan oleh al-Qaradāwī bukan suatu konsep yang baru, melainkan hanya pengembangan lebih jauh atas konsep yang telah dikemukakan oleh beberapa ilmuwan muslim era modern sebelumnya, misalnya Syah Wali Allāh al-Dahlawi dan Mahmūd Syaltūt. Al-Qaradāwī sendiri menyatakan demikian. Lihat, al-Qaradāwī, *al-Sunnah Masdar li al-Ma'rifah wa al-Hadārah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997), cet. 1, h. 92

<sup>12</sup>Al-Qaradāwī, *Kaifa Natā'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1992) h. 37, dan al-Qaradāwī *Syarī'ah al-Islām Ṣālihah li al-Taṭbīq fi Kullī Żamān wa Makān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), cet v, h. 108 – 112.

### 3). Muhammad Syahrûr

Menurut Syahrûr, salah seorang ahli tafsir kontemporer, Sunnah yang muncul dari posisi Muhammad SWT sebagai rasul dinamakan sebagai *Sunnah al-risâlah*. Sunnah jenis ini wajib ditaati, namun ada yang berlaku general universal yang dinamakan *Sunnah Risâlah Muttasilah*, dan ada yang berlaku lokal temporal yang dinamakan *Sunnah Risâlah Munfasilah*.

*Sunnah risalah munfasilah* hanya berlaku lokal dan temporal dan hanya wajib ditaati pada waktu Nabi saw masih hidup dan berlaku di Jazirah Arab abad ke-7 M. Dengan wafatnya beliau, maka kewajiban untuk mentaati dan melaksanakannya juga ikut berakhir. Ketaatan yang otoritatif terhadap al-Sunnah jenis ini dinamakan sebagai ketaatan yang terputus (*ṭa'ah munfaṣilah*).<sup>13</sup> Kepatuhan ini pun dilakukan ketika Rasul masih hidup dan tidak lagi harus dilakukan ketika beliau telah wafat dan pada masa-masa sesudahnya.<sup>14</sup>

Ketaatan atas Nabi yang bersifat parsial dan temporal ini, menurut Syaḥrûr, bersumber dari dua ayat yaitu al-Qur'an surat al-Nisâ' ayat 58 (*Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allâh, dan taatlah kepada Rasûl dan kepada Ulil Amri dari kamu ...*) dan al-Qur'an surat al-Mâidah ayat 92 (*Dan taatlah kalian kepada Allâh dan taatlah kepada Rasûl dan takutlah ..*).

Syaḥrûr memberikan banyak contoh tentang larangan Nabi saw yang termasuk dalam kategori Sunnah temporer (*munfashilah*) ini, misalnya larangan melukis atau menggambar benda bernyawa, bermain musik, menyanyi, memakai benda terbuat dari emas, atau mengangkat perempuan dalam posisi-posisi publik kenegaraan.

---

<sup>13</sup>Syaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âsirah* (Damaskus: penerbit al-Ahâli li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1990) cet. 2, h. 550.

<sup>14</sup>*Ibid*, h. 552.

Larangan melukis atau menggambar benda bernyawa yang pernah dikeluarkan Nabi saw, jika benar-benar sahih, menurut Syaḥrūr haruslah dipahami hanya berlaku untuk konteks di masanya. Pada saat itu bangsa Arab masih hidup dalam suasana jāhiliyah. Jadi, larangan dimaksud hanya sebatas langkah temporer yang terbatas.

Berbagai ketentuan dalam *Sunnah munfashilah* ini harus dipahami secara modern dari aspek substantifnya, dan bukan pada makna teks literal (*harfiyyah al-naṣṣ*) atau pada bentuk (*syakl*) formalnya. Bentuk atau cara dapat berubah-ubah sedangkan esensi bersifat tetap. Jika di dalamnya ada yang masih bermanfaat dalam kehidupan modern saat ini maka dapat diambil, namun jika tidak ada manfaat lagi maka dapat ditinggalkan.<sup>15</sup> Dengan demikian adalah salah jika *Sunnah* yang muncul pada abad ke-7 M langsung dibawa-bawa untuk diamalkan secara praktis dalam dunia modern ini.<sup>16</sup>

Sedangkan dalam *Sunnah muttasilah*, aturan-aturan yang dibuat oleh Nabi saw merupakan bagian dari aturan yang telah ditetapkan oleh Allāh swt. Artinya, ketaatan kepada beliau tidak dapat dipisahkan dari ketaatan kepada Allāh swt dan telah pula mendapatkan legitimasi dari-Nya. Dengan demikian, *Sunnah muttasilah* merupakan penjabaran atau pengembangan dari hukum yang telah diwahyukan sebelumnya. Otoritas Rasul SWT dalam membuat *Sunnah* ini dapat terjadi setelah mendapat legitimasi dari Allāh swt lewat ayat-ayat al-Qur'ān. *Sunnah* Nabi yang otoritatif pada setiap waktu dan tempat ini terdapat dalam masalah ibadah dan *ḥudūd*.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>*Ibid*, h. 552.

<sup>16</sup>*Ibid*, h. 567.

<sup>17</sup>Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahāli, 1994), cet. I, h. 157.

Menurut Syaḥrūr, dimensi risālah yang dibawa oleh Nabi saw ada tiga, yaitu (1) *syā'āir* atau ritual ibadah seperti ṣalat, ṣakat, puasa dan haji; (2) *akhlak*; (3) *tasyrī'* atau perundang-undangan. Aturan yang berkaitan dengan nomor 1 dan 2 bersifat tetap, sedangkan yang ketiga bersifat dinamis atau relatif.

Aturan tentang ritual ibadah dengan aneka tata caranya hanya berdasarkan petunjuk rasul. Pembaruan atau penambahan maupun ijtihād dalam wilayah ritual tidak boleh dilakukan, dinilai sesat, bid'ah dan karena itu ditolak.<sup>18</sup>

Akhlak adalah norma kermasyarakatan (*manḏūmah al-qiyam*) dan teladan utama (*al-muṣul al-'ulyā*). Dalam wilayah ini juga tidak ada peluang ijtihād. Oleh karena itu, maka sikap berdusta, menipu, mengadu domba dan kemunafikan misalnya, akan terus-menerus dibenci secara etika dan dilarang menurut syara'. Adapun persoalan tasyrī' atau perundang-undangan merupakan wilayah ijtihād sekaligus menjadi bentuk risālah penutup yang istimewa dari Nabi SWT.<sup>19</sup>

Oleh karena Sunnah Risālah Muttaṣṣilah merupakan penjelasan dan pengembangan Nabi saw terhadap *ḥudūd* yang ada di dalam *Umm al-Kitāb*, baik tentang ibadah maupun tasyrī', sementara hukum dalam al-Qur'ān memiliki batasan atau *ḥudūd* tertentu, maka bentuk ketetapan Rasul juga berupa *ḥudūd* tertentu, yaitu sebagai *ḥadd a'lā* atau sebatas *ḥadd adnā*, atau mengambil *ḥadd* persis tepat di atas

---

<sup>18</sup>Syaḥrūr mengutip sebuah teks ḥadīṣ "*man ahdasa fī amrinā hāzā mā laisa minhu fahuwa raddun*" artinya barang siapa membuat-buat sesuatu yang baru dalam urusan kita ini (ibadah) maka ia tertolak. Lihat dalam karyanya, *Naḥw Usūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi; Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥālī, 2004) cet. I, h. 194.

<sup>19</sup>Syaḥrūr membedakan antara risālah dan syarī'ah yang dibawa oleh Nabi SAW dengan para Nabi sebelumnya, seperti Musa as. Menurutnya, syarī'ah yang dibawa oleh para Nabi sebelumnya bersifat *ḥaddiyah* atau aturan-aturan yang telah tetap dan baku. Sedangkan aturan hukum yang dibawa oleh Nabi saw bersifat *ḥudūdīyah* dengan batas-batasan tertentu yang pelaksanaannya bersifat fleksibel. Oleh karena itu, pula maka kepada Nabi diperkenan melakukan ijtihad untuk menerapkannya. Ijtihad tersebut juga harus diikuti oleh para umatnya dalam rangka *uswah ḥasanah* serta mengikuti Sunnahnya. Lihat: Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān ...*, op cit, h. 492.

*ḥudūd* yang telah ada di dalam al-Qur’ân. Semua alternatif ini dipilih oleh Nabi sesuai dengan perkembangan sistem sosial yang dominan dalam masyarakat Arab ketika itu.<sup>20</sup>

Implikasi lebih jauh dapat ditarik dari konsep Sunnah *Muttaṣṣilah* yang otoritatif namun selalu fleksibel di dalam penerapannya. Implikasi dimaksud ialah bahwa penjelasan yang diberikan oleh Nabi saw dapat berbeda dari aturan harfiyah dalam al-Qur’ân, baik dengan lebih berat atau lebih ringan, dan itu bukan suatu pertentangan antara Sunnah Nabi dengan al-Qur’ân. Penjelasan dari Nabi tersebut dapat berupa penjabaran atas aturan minimal yang ada di dalam al-Qur’ân. Misalnya aturan tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi dalam al-Qur’ân baru merupakan batasan minimal, sehingga masih berpeluang untuk diperluas. Dalam kerangka ini maka Nabi saw menambah larangan dimaksud dengan sabdanya:

لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَئِهَا<sup>21</sup>

Artinya: “Janganlah seorang perempuan dimadu dalam satu perkawinan dengan bibinya (dari pihak ayah) dan jangan pula dimadu dengan bibinya (dari pihak ibu)”

Dalam kasus seperti diungkapkan oleh hadis ini, menurutnya, sebenarnya Nabi saw telah memberikan contoh kepada kita suatu perspektif berupa kebolehan menambah atas aturan yang telah ada. Beliau memberikan sebuah pemikiran dengan berlandaskan atas bukti-bukti ilmiah, tanpa harus takut akan jatuh ke dalam larangan yang diharamkan.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup>*Ibid*, h. 154 dan *Nahw...*, *op cit*, h. 230.

<sup>21</sup>Muslim ibn al-Hajjāj, *op cit*, juz I, h. 367 dengan nomor 2514. Lihat juga; Mālik ibn Anas, *op cit*, juz III, h. 69.

<sup>22</sup>Syahrūr, *ibid*.

Oleh karena itu, menurut Syahrur, mengikuti Sunnah Nabi bukan dengan mengikuti ajaran harfiyahnya atau bentuk dan teknisnya, tetapi adalah dengan mengikuti esensi ajarannya atau substansi hukumnya. Oleh karena itu ia mendefinisikan Sunnah Nabi bukan sebagai ucapan dan perbuatan Nabi tetapi sebagai metode ijtihad nabi. Ia mengatakan sbb:

اجتهاد النبي في تطبيق احكام ام الكتاب من حدود وعبادة واخلاق اخذا بعين الاعتبار العالم  
الموضوعي الذي يعيش فيه متحركا بين الحدود او واقفا عليها احيانا ووضع حدود مرحلية للامور التي  
لم ترد في الكتاب<sup>23</sup>

Artinya: “*Ijtihād Nabi dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab, baik berupa ḥudūd, ibadah, dan akhlak, dengan memperhatikan realitas obyektif di mana beliau hidup, berkisar di antara ḥudūd atau langsung mengambil ḥudūd yang telah ada, atau membuat ḥudūd sementara jika tidak ada di dalam al-Qur’ān*”.

Jadi mengikuti Sunnah Nabi adalah mengikuti metode ijtihad Nabi dan mengikuti esensi tujuan ijtihadnya. Mengikuti Sunnah Nabi, bagi Syahrur, bukan mengikuti produk ijtihadnya seperti tata cara perbuatan sehari-hari melainkan mengikuti metode ijtihadnya sesuai dengan masa kekinian, walaupun mungkin hasil ijtihad masa kini berbeda dengan hasil ijtihad Nabi saw di masa lalu.

## **b. Kontekstualisasi Sunnah di Dunia Moderen**

Pemahaman dan pengamalan Sunnah Nabi di era moderen harus dilakukan secara kontesktual, artinya harus dilihat konteks kemunculan Sunnah tersebut dan dipahami

---

<sup>23</sup>*ibid.*



sesuai dengan konteks kekinian. Sunnah Nabi tentang tradisi *bersiwāk*, memanjangkan jenggot dan tata cara berpakaian, anjuran makan kurma dan minum susu, serta sanksi hukuman mati bagi orang yang murtad misalnya, merupakan sekian banyak dari Sunnah Nabi yang harus dikontekstualisasikan.

Bersiwak adalah salah satu tradisi nabi atau Sunnah dalam membersihkan mulut. Alat bersiwak berupa kayu yang berasal dari pohon bernama *Arak* yang ada di Jazirah Arab saat itu. Dalam pemahaman konteks moderen, Sunnah bersiwak ini mengajarkan kita agar menjaga kesehatan mulut dengan berbagai alat.<sup>24</sup>

Pakaian ala Arab dan memanjangkan janggut merupakan tradisi di kalangan bangsa Arab saat itu. Inti Sunnah ini mengajarkan kepada umat Islam rasa nasionalisme (*qaumiyah*) dan setiap muslim boleh memakai pakaian atau identitas kebangsaannya tanpa perlu merasa sungkan.<sup>25</sup>

Demikian pula Sunnah nabi yang menganjurkan makan kurma dan minum susu adalah berkaitan dengan upaya peningkatan hasil pertanian di jazirah Arab saat itu. Dalam konteks pemaknaan yang modern dan kontekstual, substansi Sunnah ini mengajarkan umat Islam agar menggunakan dan memakan barang-barang produk negerinya sendiri, mencintai tanah air, dan berperilaku sesuai dengan kebiasaan bangsanya. Sedangkan buah kurma dan susu itu sendiri hanya merupakan bentuk (*form* atau *syakl*) dari substansi dimaksud.<sup>26</sup>

Dalam masalah zakat barang perdagangan, Rasul menetapkan jumlahnya sebesar 2,5 persen karena disamakan dengan zakat emas dan perak.

---

<sup>24</sup>*Ibid*, h. 570.

<sup>25</sup>*Ibid*.

<sup>26</sup>*Ibid*, h. 571.

Dalam sebuah hadis beliau bersabda yang artinya: “Zakat untuk emas dan perak adalah seperempat puluh atau 2,5 persen.<sup>27</sup> Menurut Syaḥrūr ukuran 2,5 persen tersebut baru merupakan ketentuan minimal dan dapat ditingkatkan lagi jumlahnya.

Yusuf al-Qaradāwī mencontohkan Sunnah yang melarang perempuan bepergian tanpa mahram, berdasarkan hadis:

لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحَرِّمٍ<sup>28</sup>

Artinya: *Janganlah perempuan bepergian selama tiga hari kecuali bersama mahram.*

Larangan ini, menurut al-Qaradāwī, muncul dengan sebab atau ‘illat tertentu yaitu kekhawatiran akan terjadinya bahaya atas perempuan. Jika kekhawatiran dimaksud sudah tidak ada lagi, maka larangan itu pun juga berakhir.

Dengan semangat kontekstual ini pula maka Sunnah yang menjatuhkan hukuman mati bagi pelaku perbuatan murtad (keluar dari agama Islam) harus dipahami ulang sesuai konteks dahulu dan sekarang. Murtad dalam konteks zaman nabi merupakan tindakan seseorang yang merubah keyakinan dan loyalitas kesetiaannya dari satu umat kepada umat lainnya dan dari satu negeri kepada negeri lainnya. Orang murtad dianggap sebagai pengkhianat terhadap negerinya atau loyal kepada musuh secara terbuka.<sup>29</sup> Dengan murtad maka seseorang pada saat itu telah keluar dari komunitas Madinah dan pergi bergabung dengan pihak musuh dari kaum kafir di Mekkah.

---

<sup>27</sup> Lihat al-Bukhārī, *op cit*, bab al-‘ilm, ḥadīṣ nomor 1362, Muslim, *op cit*, ḥadīṣ nomor 12 dan al-Tirmizī, *op cit*, ḥadīṣ nomor 563.

<sup>28</sup> Riwayat Muslim, *op cit*, juz I, h. 482 nomor 2381, dan al-Qaradāwī, *ibid*, h. 108-9.

<sup>29</sup> Al-Qaradāwī, *Jarīmah al-Riddah*, *op cit*.

Dengan demikian murtad klasik adalah tindakan pengkhianatan dengan cara membongkar raahasia kekuatan umat Islam di Madinah dan diberikan kepada musuh. Dalam konteks historis dan politis ini maka wajar jika pelaku murtad klasik dapat dihukum mati. Oleh karena itu maka muncul sabda Nabi saw yang menyatakan bahwa orang yang mengganti agamanya harus dihukum mati. Teks hadis tersebut berbunyi sbb:

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ<sup>30</sup>

Artinya: *Baramg siapa mengganti agamanya maka hukum bunuhlah dia.*

Dalam konstelasi dunia klasik seperti di atas, maka hadis tentang hukuman mati bagi pelaku murtad memang dapat dapat diberlakukan dan aturan hadis di atas bisa dilaksanakan (*hadis ma'mûl bih*). Namun untuk konteks dunia modern saat ini, orang yang berganti agama tidak bisa lagi diartikan sebagai berganti loyalitas kenegaraannya, atau telah mengkhianati Islam, dan tidak pula dapat diartikan sebagai tidak loyal lagi kepada negara. Oleh karena berbagai situasi dan kondisi telah jauh berubah maka tidak tepat lagi untuk diterapkan hukuman yang represif atas persoalan yang bersifat keyakinan perseorangan. Demikian pula argumen-argumen yang didasarkan atas konteks historis masa lalu tidak dapat lagi dijadikan pembenaran untuk menerapkan mati bagi murtad pada masa sekarang. Dengan demikian aturan hukuman mati dalam hadis di atas tidak dapat diterapkan di dunia moderen (*hadis ghair ma'mûl bih*).

---

<sup>30</sup>Al-Bukhâri, *ibid*, jilid 4, juz 8, h. 48 dan nomor ḥadīṣ 6411.

An-Na'im menyatakan bahwa masyarakat yang didasarkan atas aqidah (Islam) akan selalu memaksa pemeluk agama lain agar berganti agama menjadi Islam dan sejarah telah membuktikan itu. Artinya di sini al-Qaradâwi mengabaikan dalam sejarah Islam selalu ada aturan bahwa kepada daerah-daerah taklukan dihadapkan hanya kepada tiga macam pilihan, yaitu: (1) memeluk Islam; (2) membayar pajak jizyah; atau (3) hukuman mati atau lari. Adanya tiga pilihan tersebut jelas sebagai pemaksaan dan tekanan, termasuk pilihan nomor dua.

Ada beberapa hadis yang muncul dari kapasitas Nabi saw sebagai imam, di antaranya berikut ini:

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ<sup>31</sup>

Artinya: “barang siapa menghidupkan tanah yang mati, maka menjadi miliknya”.

Dalam pemahaman ulama klasik seperti Mālik ibn Anas dan al-Syāfi'ī, ajaran yang terkandung dalam Sunnah ini harus diberlakukan untuk semua orang. Dengan demikian, siapa saja yang membuka lahan kosong dan tidak produktif maka ia bisa memilikinya. Menurut Abū Ḥanīfah, ajaran dalam Sunnah tersebut tidak berlaku umum tetapi berlaku khusus hanya untuk orang-orang tertentu yang memenuhi persyaratan. Jika dikaitkan dengan teori al-Qarāfi, maka otoritas ajaran tersebut hanya muncul dari kapasitas Nabi saw sebagai kepala negara atau imam. Dengan demikian, kebolehan membuka lahan kosong serta memanfaatkannya hanya boleh dilakukan setelah mendapat izin dari pemerintah.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup>Abd al-Mun'im al-Namiri, *al-Ijtihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1990) h. 93 dan al-Qaradâwi, *Syarī'ah al-Islām ...*, *ibid*, h. 116. Lihat *Sunan al-Tirmizī* ḥadīṣ nomor 1299..

<sup>32</sup>Al-Qaradâwi, *op cit*, h. 116.

### c. Pentingnya Kontekstualisasi

Pentingnya kontekstualisasi sebagaimana dijelaskan oleh Nawir Yuslem adalah adanya perbedaan kondisi sosial, budaya, politik dan sistem nilai.<sup>33</sup> Di mana dengan perkembangan waktu dan perbedaan tempat antara Indonesia dan Arab melahirkan perbedaan konteks sehingga perlu adanya pemahaman secara kontekstualisasi. Hal yang perlu dilakukan adalah memahami ulang agar sesuai dengan konteks sekarang. Seperti dalam kasus perwalian yang dalam konteks Arab lebih karena posisi perempuan yang tertindas dan Nabi saw. mengangkatnya dengan memberikan hak namun seiring dengan perkembangan zaman, maka perlu pemahaman ulang dikaitkan dengan hadis lain dan pendapat ulama. Hal ini dihasilkan kesimpulan bahwa jika yang menikah adalah perempuan yang dewasa maka dapat melaksanakan perbuatan hukum termasuk akad nikah.<sup>34</sup>

Dari sisi hermeneutika kebahasaan dan cakupannya, Ibn Hajar tidak bertumpu kepada pendekatan bahasa saja, tetapi juga kepada pendekatan usul fiqh, ulum al-hadis, dan pendekatan sejarah. Pendekatan bahasa dan ulum al-hadis lebih dominan dari pada selainnya. Ditinjau dari tujuan hermeneutika, sebagai seorang *al-'alim* tentang pesan Nabi saw kepada manusia, Ibn Hajar mensyarah hadis-hadis sahih riwayat alBukhari ini tidak keluar selain untuk mengungkap kebenaran Islam yang murni dari tabir ketidaktahuan, kesulitan dan kesamaran umat Islam terhadap hadis-hadis Nabi saw. mengingat tentang waktu antara Nabi Muhammad saw., Imam al-Bukhari, Ibn Hajar, masing-masing telah berselang berabad-abad lamanya.

---

<sup>33</sup> Lihat Nawir Yuslem, "Kontekstualisasi Pemahaman Hadis" dalam *Jurnal Miqot* Vol. XXIV No. 1 Januari-Juni 2010, 1-22

<sup>34</sup> Lihat Nawir Yuslem, "Kontekstualisasi Pemahaman Hadis" dalam *Jurnal Miqot* Vol. XXIV No. 1 Januari-Juni 2010, 18.

Tentang arti pentingnya kontekstualisasi hadis, kata Alfatih Suryadilaga, adalah berdasarkan alasan fungsi hadis Nabi saw. Hal tersebut karena hadis dijadikan sebagai penjelas atas al-Qur'an. Selain hal tersebut juga dilakukan karena klasifikasi hadis Nabi saw. yang sangat beragam sesuai dengan kapasitas pribadi, otoritas yang melekat pada sosok pribadi Nabi saw. dan *wurud* atau turunnya sebuah hadis. Hal lain adalah tentunya dengan perkembangan zaman yakni sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>35</sup>

Kajian atas hermeneutika hadis, menurutnya lagi, sangat diperlukan di era sekarang. Hal ini sebagaimana kajian yang dilakukan oleh N. Kholis Hauqola.<sup>36</sup> Baginya, adanya pembakuan pemaknaan hadis merupakan manifesto pemahaman agama yang mengusung ketunggalan; baik dalam bentuk penafsiran tunggal, pemahaman tunggal, kebenaran tunggal, Islam tunggal, dan ketunggalan-ketunggalan lain dalam beragama. Akibatnya, hadis-hadis Nabi hadir di tengah kehidupan umat kekinian dalam bentuknya yang “beku” atau tetap tidak ada perubahan dari masa ke masa serta miskin aplikasi.

Oleh karenanya, perlu mencoba terobosan untuk memecah kebekuan demi “pribumisasi” hadis agar sesuai dengan realitas zaman. Salah satunya adalah pendekatan hermeneutik dalam penafsiran hadis. Pendekatan hermeneutik dalam penafsiran hadis dapat dilakukan melalui 3 (tiga) lapis penafsiran, yaitu: (1) penafsiran “dari dalam” teks hadis (*meaning within the text*); (2) penafsiran “terhadap hal-hal di sekitar” teks hadis (*meaning behind the text*); dan, (3) penafsiran “yang melawan” teks hadis

---

<sup>35</sup> Lihat Muhammadiyah Amin, “Kontekstualisasi Pemahaman Hadis dan Rekonstruksi Epistemologi Ikhtilaf dalam Fiqh al-Hadis”, *Islamica*, Vol. 5, No. 2, Maret 2011, 256-268.

<sup>36</sup> Lihat N. Kholis Hauqola, “Hermeneutika Hadis: Upaya Memecah Kebekuan Teks”, *Teologia*, Volume 24, Nomor 1, Januari-Juni 2013,

(*meaning in front of the text*). Ketiga lapis penafsiran ini memiliki fokus, sasaran, serta metode yang antara satu dengan lainnya saling melengkapi.<sup>37</sup>

Adapun bentuk kajian hermeneutik adalah mengkaji bukan hanya horison teks (matan), tetapi juga horison penggagas (Nabi), pembaca (*rijal al-hadis, mukharrij al-hadis, serta mufasssir*), dan kontekstualitasnya. Walaupun, hermeneutik merupakan “alat bantu” (bukan pengganti) bagi ilmu-ilmu hadis yang telah “mapan”, namun melalui pendekatan hermeneutik dirasakan mampu melahirkan pemaknaan yang menggabungkan unsur tekstualitas dan kontekstualitas hadis sekaligus, mengingat sebuah teks hanya bisa menemukan maknanya dalam konteks.

Dari kajian di atas, nampak bahwa istilah yang sangat dekat dengan pemahaman hadis adalah kontekstualisasi hadis atau dalam konteks sekarang dikenal dengan hermeneutika hadis. Walaupun hermeneutika lahir dalam tradisi yang berbeda dengan kelahiran hadis, namun keberadaan hermeneutika dapat dijadikan sebagai langkah metodologis dalam memahami hadis dalam konteks kekinian untuk mendapatkan pemahaman yang baru dan segar dalam konteks sosial, budaya dan sosial serta politik di Indonesia.

## **2. Kemunculan Islamisme Dan Reaksi Ulama Nusantara**

Dari sisi terminologi, Islam dan Islamisme sering diidentikkan, padahal keduanya adalah dua entitas yang berbeda. Seorang ahli Timur Tengah bernama Daniel Pipes membedakan dua hal tersebut. Bassam Tibi, seorang intelektual Universitas Gottingen Jerman yang berasal dari Suriah, juga memberikan perbedaan yang jelas atas dua

---

<sup>37</sup>Muhammad Alfatih Suryadilaga, Kontekstualisasi Hadis dalam Kehidupan Berbangsa dan Berbudaya, dalam jurnal KALAM, <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/KALAM> Volume 11, Nomor 1, Juni 2017 Halaman 215–234.

istilah tersebut. Keduanya pada dasarnya menjelaskan bahwa Islam adalah agama dan tuntunan hidup. Islam bagi keduanya tidak memiliki tradisi untuk membuat sebuah tatanan pemerintahan atau negara secara khusus karena Islam membawa ajaran universalitas. Sebagai agama maka Islam *rahmatat lil'alam* bukan untuk sebuah teritori tertentu saja tetapi bagi semua di alam semesta. Sedangkan islamisme membawa ideologi politik tertentu seperti menegakkan pemerintahan berdasarkan agama dengan aturan berasal dari syari'at yang normatif.

Fenomena islamisme di banyak negara muncul sebagai penolakan terhadap rejim-rejim penguasa yang mereka anggap sekuler, tidak islami, dan menolak modernitas yang dianggap dari Barat karena dinilai gagal memenuhi aspirasi Islam sebagaimana yang mereka inginkan. Slogan kaum Islamis adalah "Islam adalah Jawaban" (*al-Islam huwa al-hal*, *Islam is the Answer*). Berbagai ideologi selain Islam seperti demokrasi, sosialisme, komunisme, dan sekulerisme oleh mereka dianggap telah gagal.<sup>38</sup> Walau pun mereka berusaha merujuk tradisi dari masa lalu, namun Islamisme era zaman modern adalah juga produk modernitas dan modernisasi, seperti bahasa, media dan sarana, serta tujuan. Sikap mereka masih ambigu. Sebenarnya negara Islam atau yang berdasarkan syariat Islam, adalah produk modernitas yang dalam prakteknya banyak berdasarkan Arabisasi dan simbolisasi, seperti dalam penggunaan jilbab dan cadar, pemakaian bahasa Arab dalam istilah sehari-hari, pengutipan ayat-ayat dan hadis-hadis serta perkataan ulama dan aktifis - ideologis islamisme muslim era modern, seperti Sayyid Qutb dan Taqiyuddin An-Nabhani.

Ada dua macam kelompok dalam Islamisme ini, yaitu Islamisme institusional dan Islamisme jihadis radikal.

---

<sup>38</sup> Lihat Richard Martin dan Abbas Barzegar, eds. *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam* (Stanford:Stanford University Press, 2010).



Perbedaan antara keduanya ada pada cara sedangkan tujuannya sama. Islamisme institusional bersikap ambivalen dan ambigu dengan menggunakan demokrasi dan partai politik yang sebenarnya mereka anggap “kafir” atau “tidak islami” demi mendapatkan kekuasaan untuk membentuk pemerintahan Islam dan undang-undang sesuai syariat. Adanya kebebasan dan pilihan politik dalam sistem demokrasi mendorong kelompok ini memanfaatkannya sebagai jalan sementara. Oleh karena hanya jalan darurat, maka demokrasi dan kebebasan akan diganti dengan sendirinya dengan “sistem Islami” versi mereka ketika kekuasaan sudah dipegang. 2HTI di Indonesia dan AKP di Turki adalah contoh model islamisme institusional ini. Islamisme di Malaysia juga menguat, bahkan persekutuan antara Anwar Ibrahim ketua Partai Islam se-Malaysia (PAS) dengan Mahathir Mohammad mampu mengalahkan dominasi UMNO dengan Barisan Nasional yang telah berkuasa puluhan tahun di Malaysia.<sup>39</sup>

Kelompok kedua, yakni islamisme jihadis radikal, juga mempunyai tujuan sama dengan islamisme institusional untuk membentuk negara agama hanya caranya yang berbeda. Kalangan jihadis radikal ini tidak mau menggunakan jalur politik demokratis yang mereka anggap tidak islami. Kelompok ini lebih memilih cara keras dan persekusi kepada pihak-pihak lain yang dianggap menyimpang atau pihak yang dinilai menghalangi penegakkan aturan syariat.<sup>40</sup> Di Mesir ada kelompok *Jihad Islam* dan *Jamaah Islamiyyah* menentang demokrasi, tidak mengikuti pemilu, dan mempromosikan syariat Islam secara ketat dan keras. Inilah yang dapat dibaca dalam

---

<sup>39</sup>Berita Kompas, *Anwar Ibrahim dukung, Mahathir Mohammad Sukses Tekuk Najib Razak*, dalam [www.kompas.co](http://www.kompas.co) edisi 10 Mei 2018.

<sup>40</sup>Endang Turmudi, *Menguatnya Islamisme di Indonesia*, artikel dimuat dalam situs Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI, 15 April 2015

tulisan-tulisan Sayyid Quthb, seorang ideolog Islamisme yang jadi rujukan paling “valid” oleh kalangan ini.

Islamisme yang populer sebagai *Islam as-Siyasi* atau Islam Politik membawa ideologi “*Islam Kaffah*” dengan keyakinan bahwa “Islam harus menjadi pedoman secara total bagi seluruh aspek kehidupan manusia, baik sosial, ekonomi, politik, budaya, serta kehidupan pribadi”. Tokoh penting politikus Islamisme modern antara lain Hasan al-Banna, Abul Ala Maududi, dan Ayatullah Khomeini.<sup>41</sup>

Beberapa partai politik atau organisasi massa berbasis agama yang pro islamisme memang muncul setelah reformasi 1998. Namun arus Islamisme di Indonesia bukan muncul tiba-tiba pasca reformasi melainkan memiliki jejak historis yang panjang. Fakta tersebut dapat dilihat sejak adanya perdebatan apakah “*asas syariat Islam*” atau Pancasila sebagai dasar negara dalam sidang BPUPKI tahun 1945. Perdebatan serupa terulang lagi dalam sidang Konstituante RI yang berlarut-larut dan cukup genting pada tahun 1959 sehingga memaksa Presiden Soekarno mengambil keputusan dekrit memberlakukan kembali UUD 1945.<sup>42</sup>

Indoktrinasi di atas bisa dilacak banyak berkembang di berbagai level pendidikan di Indonesia, mulai dari wilayah sekolah menengah, seperti kelompok rohis (rohani Islam) dan LDK (Lembaga Dakwah Kampus) atau Bapinda (Badan Pembinaan dan Dakwah). Bentuk-bentuk pengajiannya ada yang bernama *Usrah*, *Liqah*, dsb., Sistem pengkaderan yang berjenjang dan berkembang marak sejak 1970 –a an ini pada akhirnya menjadi basis pembentukan partai-partai Islam ideologis di awal reformasi.

Sebagaimana di dunia internasional, maka di Indonesia juga ada dua kelompok islamisme, yaitu *Islamisme*

---

<sup>41</sup>Wikipedia, Islamisme, edisi 7 Oktober 2018,

<sup>42</sup>*Ibid*

*institusional* yang menggunakan metode Barat sebagai bentuk perjuangannya, dan islamisme radikal yang menempuh kekerasan dalam perjuangannya seperti HTI, FPI, JAD, dll. Kelompok islamisme jihadis ini dalam prakteknya tetap memakai produk-produk buatan Barat dan “menghalalkannya”, seperti obat, alat medis, handphone, bahkan peralatan senjata. Kaum Islamisme meyakini bahwa Islam adalah agama yang paling sempurna dibanding agama lain yang ada, aturan atau syari’at yang dibawanya pun murni dari Allah, dan harus menjadi pilihan tunggal untuk menolak segala bentuk perilaku yang tidak Islami di Indonesia.<sup>43</sup>

### **3. Kontekstualisasi Hadis ; Respon Ulama Nusantara Terhadap Islamisme**

Kontekstualisasi hadis bukan baru muncul di era moderen melainkan telah terjadi pada abad tengah bahkan sejak awal Islam. Kemunculan kontekstualisasi hadis Nabi di Indonesia bukan semata alasan akademis untuk menolak paham tekstual dan harfiyah. Hal itu juga dilakukan bukan semata upaya mereformasi hukum Islam atau syariat dengan perkembangan kekinian. Kontekstualisasi hadis sebenarnya adalah media dan sandaran ilmiah untuk tujuan yang lebih besar yaitu menolak misi islamisme yang ingin mendirikan pemerintahan Islam serta akan menerapkan syariat secara normatif. Pemahaman Islam politik harfiyah ini di mata kaum nasionalis dianggap mengancam kelangsungan sistem ketatanegaraan Indonesia yang demokratis, negara bangsa, toleransi dalam perbedaan, penghargaan akan kearifan lokal dan kebhinekaan, serta HAM universal.

---

<sup>43</sup>Siti Mahmudah, *Islamisme; Kemunculan dan Perkembangannya di Indonesia*, Jurnal Aqlam, *Journal of Islam and Plurality*, Volume 3, Nomor 1, Juni 2018

## a. Hadis tentang khilafah

Atas dasar pemahaman beberapa hadis secara tekstual maka kalangan Islamisme seperti HTI bercita-cita menegakkan kembali sistem khilafah.<sup>44</sup> Hadis-hadis tentang khilafah yang dijadikan landasan antara lain sabda Rasul saw :

عَنِ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكُونُ النَّبُوءَةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصًا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ ثُمَّ سَكَتَ

Dari Huzaifah ia berkata bahwa Nabi saw bersabda, “Atas kehendak Allah swt maka akan datang kepada kalian masa kenabian. Kemudian, Allah akan menghapusnya, jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, dengan kehendak Allah maka akan datang masa Kekhilafahan ‘ala Minhaaj al-Nubuwwah. Lalu Allah menghapusnya jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, akan datang kepada kalian, masa raja menggigit (raja yang dzalim), dan atas kehendak Allah masa itu akan datang dan lalu Allah menghapusnya, jika Ia berkehendak menghapusnya. Selanjutnya akan datang masa raja diktator (pemaksa); dan atas kehendak Allah masa itu akan datang; lalu Allah akan menghapusnya jika berkehendak menghapusnya. Kemudian, datanglah masa Khilafah ‘ala Minhaaj al-Nubuwwah (Khilafah yang berjalan di atas kenabian). Setelah itu, beliau diam” (HR. Imam Ahmad).<sup>45</sup>

<sup>44</sup>Dalam hadis banyak istilah khalifah, seperti pada Sahih al- Bukhari nomor-nomor berikut:1305, 3782, 4509, 6121, 6627, 6659. Pada Muslim hadis no. 3395, 3444,pada Sunan Abu Dawud disebut pada hadis no. 4037, Musna Ahmad no 304, 10589.

<sup>45</sup>Musnad Imam Ahmad, hadits no.17680, juga musnad al Bazzar (no. 2796). Riwayat ini termasuk hadits *marfu'* (bersambung hingga sampai Rasulullah saw). Al-Hafidzh Al-Iraqi (wafat 806 H),

Munas Alim Ulama NU tahun 2104 telah menolak sistem khilafah. Alasan paling mendasar penolakan itu adalah prinsip Islam yang mengharuskan ada pemerintahan untuk menjaga prinsip dasar (*mabadi` asasiyyah*) namun tidak menentukan bentuk pemerintahan itu sendiri. Sistem dan bentuk pemerintahan diserahkan kepada umat Islam sesuai dengan pilihan di tempat dan masa perkembangannya. Umat diberi kewenangan sendiri untuk mengatur dan merancang sistem pemerintahan sesuai dengan tuntutan perkembangan kemajuan zaman dan tempat. Atas dasar itu maka *khilafah* hanya salah satu bentuk sistem pemerintahan yang pernah dipraktikkan oleh *al-Khulafa' al-Rasyidun* karena memang itu yang sangat sesuai dengan era ketika itu, yaitu saat berbagai bangsa belum membentuk negara bangsa (*nation states*). Pada saat umat manusia bernaung di bawah sistem negara bangsa (*nation states*) maka sistem *khilafah* bagi umat Islam sedunia kehilangan relevansinya, bahkan membangkitkan kembali ide *khilafah* pada masa kita sekarang ini adalah sebuah utopia.

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negara ini. NKRI dibentuk guna mewadahi segenap elemen bangsa yang sangat mejemuk dalam hal suku, bahasa, budaya dan agama. Oleh karena itu adalah kewajiban semua elemen bangsa untuk mempertahankan dan memperkuat keutuhan NKRI. Oleh karena itu, setiap cara dan upaya yang membuka peluang perpecahan NKRI adalah wajib ditangkal sebab akan menimbulkan kerusakan yang besar dan perpecahan umat.

---

guru dari Al Hafidz Ibnu Hajar Al Asqalaniy (wafat 852 H), di dalam kitabnya *Mahajjatul-Qarb ila Mahabbatil-Arab* (II/17),

Hal terpenting bagi ulama Nusantara, seperti ilmuwan NU, adalah pada substansi bukan pada simbol. Ulama substantif melihat bahwa hakikat, esensi atau *jauhar* adalah lebih penting diperhatikan dari pada penampilan lahiriah, teks, bentuk, simbol atau *mazhar*, sebagaimana dinyatakan dalam kaidah *al-‘ibrah bil jauhar la bil mazhahr*. Atas dasar prinsip ini maka yang menjadi pegangan pokok adalah substansi keadilan, kemanusiaan dan kesejahteraan, bukan simbol pakaian atau bendera atau penampakan lahiriah lainnya. Dengan demikian, memperjuangkan tagaknya nilai-nilai substantif ajaran Islam dalam sebuah negara - apapun nama negara itu, Islam atau bukan - jauh lebih penting daripada memperjuangkan tegaknya simbol-simbol negara Islam.<sup>46</sup>

Atas dasar pemikiran di atas maka umat Islam Indonesia turut bertanggung jawab untuk memajukan, mengurus dan memelihara NKRI yang berdiri sejak 1945. Piagam Madinah menjadi contoh nyata menggambarkan *ukhuwah islamiyah*, *diniyah*, dan *wathaniyah* yang sangat baik dalam pengelolaan negara yang masyarakatnya pluralisme.<sup>47</sup>

## **b. Hadis hukum tentang sanksi orang murtad**

Dalam wilayah hadis hukum, kalangan islamisme Indonesia memahami dan mempertegas keharusan dijatuhkan hukuman mati bagi orang yang keluar dari agama Islam atau *murtad* atau *riddah*. Dasar penetapan hukuman mati bagi orang murtad adalah riwayat imam al Bukhari yang menyatakan :

48 مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

---

<sup>46</sup>Ulil, *Khilafah dalam Pandangan NU*, NU Online | Kamis, 06 November 2014 13:00

<sup>47</sup>*Ibid*

<sup>48</sup>Al-Bukhâri, *ibid*, jilid 4, juz 8, h. 48 dan nomor ḥadīṣ 6411.

Artinya "Siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah dia."

Dalam kitab *Fatawa Syabakah Islamiyah* dinyatakan sbb:

فمن ثبتت ردة عن الإسلام وتمت إدانته بإعلانه بالردة, فقد أصبح عضواً فاسداً يجب بتره من جسم المجتمع حتى لا يسري مرضه في الجسم عموماً, ولأن الردة اعتداء على أولى الكليات أو الضروريات الخمس التي تواترت الأديان السماوية بالحفاظ عليها وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.<sup>49</sup>

Di kalangan ulama Nusantara moderen, tindakan *riddah* yang dilarang dalam hadis nabi di atas harus dipahami secara kontekstual sebagai *riddah jinaiyah* yaitu pindah agama yang diikuti dengan perbuatan pidana seperti pengkhianatan membocorkan rahasia negara, atau tindakan makar untuk menggulingkan pemerintahan, pemberontakan atau subversi. Dalam undang-undang negara manapun saat ini, tindak pengkhianatan kepada negara dianggap sebagai tindak pidana kriminal yang dapat dijatuhi hukuman berat seperti hukuman mati atau hukuman seumur hidup. Dengan demikian perbuatan murtad yang hanya didasari kesadaran maka tidak bisa dihukum secara fisik maupun non fisik.

Pandangan kebebasan dan keharmonisan beragama inilah yang telah dipilih oleh ulama Nusantara, seperti pada pandangan Gus Dur atau KH Abdurrahman Wahid, dalam menyikapi perbedaan agama yang dipeluk oleh masyarakat Indonesia.<sup>50</sup> Ulama Indonesia kontemporer menegaskan bahwa sesungguhnya perbuatan *riddah* itu sama sekali tidak termasuk dalam klasifikasi *jarîmah hudûd* (pidana). Pandangan moderat demokratis ini, di samping didasarkan kepada ajaran nash al-Qur'an yang mengajarkan kebebasan,

---

<sup>49</sup>Fatawa Syabakah Islamiyah, no. 73924

<sup>50</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, op cit.

juga didasarkan pada fakta historis bahwa Islam sejak 14 abad yang lalu telah mengumandangkan pluralisme agama, kebebasan memilih agama dan toleransi beragama.<sup>31</sup> Maka dalam konteks Negara muslim yang pluralis seperti Indonesia, tindakan pindah agama pada hakekatnya adalah bagian dari kebebasan asasi manusia untuk menentukan pilihannya yang dilindungi undang-undang.

Para pemikir dunia kontemporer pun juga menentang keras sanksi hukuman bagi pelaku *riddah* ini, di antaranya adalah Abdullah Ahmed An-Na'im, yang mengemukakan bahwa *riddah* memang dikecam oleh al-Qur'an dengan kata-kata yang paling keras, namun al-Qur'an tidak menetapkan hukuman apa pun bagi *riddah*. Walaupun mayoritas ahli hukum Islam mengklasifikasikan *riddah* sebagai *had* yang bisa dihukum mati seperti tersebut dalam hadis, namun menurut An-Na'im klasifikasi seperti itu melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Quran dalam sejumlah ayat.<sup>51</sup>

Di level internasional, hukuman mati bagi pelaku *riddah* dinilai bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum pidana internasional dan kesepakatan-kesepakatan lain yang telah diratifikasi oleh negara-negara anggota PBB. Penduduk berbagai negara di dunia Islam kini memiliki keragaman dari sisi keyakinan keagamaan dan kepercayaan. Perjumpaan agama-agama, pergumulan antar pemeluk agama, antar dakwah agama, semakin terbuka. Konsekwensinya, perpindahan agama dari non muslim kepada muslim atau sebaliknya dari muslim kepada non muslim merupakan kenyataan yang banyak terjadi. Oleh karena itu, hukuman mati atas orang yang pindah agama sudah tidak relevan lagi dalam konteks semacam ini.<sup>33</sup>

---

<sup>51</sup>An Na'im, .....



Oleh karena itu, ketentuan hukuman pidana mati bagi pelaku murtad di negara Indonesia yang menganut berbagai agama adalah ketentuan yang mustahil untuk diwujudkan. Konflik besar antara umat Islam dan umat agama lain akan muncul jika ini dipaksakan<sup>49</sup>. Dalam pandangan hukum, warga negara Indonesia yang satu dengan yang lain adalah sejajar, tanpa membedakan suku, agama, atau kelompoknya (*equality before the law*).<sup>52</sup>

### C. Kesimpulan Dan Implikasi

Kesimpulan pembahasan ini adalah bahwa kontekstualisasi hadis adalah salah satu metode pembaruan hukum Islam. Pembaruan dengan metode lebih banyak berkaitan dengan pemahaman matan hadis dan situasi yang melatarbelakanginya. Metode ini sebenarnya sudah dipraktekkan sejak masa sahabat seperti Umar bin Khatab namun masih belum terformulasi dalam ilmu khusus. Beberapa ulama belakangan seperti al Qarafi mensistematisasikannya ke dalam salah satu disiplin dalam ilmu hadis. Ulama Nusantara juga menempuh metode serupa dalam memahami hadis yang beredar di Indonesia. Motif ulama Nusantara di Indonesia dalam melakukan kontekstualisasi hadis Nabi adalah untuk mempertahankan negara kebangsaan dan tradisi Islam Nusantara berdasarkan ajaran *Ahlusunnah waljamaah* (Aswaja) yang sudah mapan di Indonesia. Tradisi ini terancam dengan gerakan Islamisme yang agresif menyerang dan menyalahkan tradisi dan teologi kaum tradisional. Motif berikutnya adalah sebagai strategi politis untuk menolak praktek kalangan islamisme yang menggunakan hadis secara tekstual untuk meraih kekuasaan politik.

---

<sup>52</sup>Zakaria Syafe'i, Kontekstualisasi Hukum Islam tentang Konversi Agama (Murtad) di Indonesia, jurnal *Al Qalam*, Vol. 33, No. 1 (Januari - Juni 2016).

Motif ketiga adalah untuk menolak ideologi islamisme radikal yang ingin menegakkan negara teokrasi ala khilafah karena dapat menyebabkan disintegrasi bangsa, menumbuhsuburkan intoleransi dan mencabut nilai-nilai kearifan lokal dari bumi Nusantara.

Implikasi dari temuan penelitian ini adalah menegaskan bahwa ulama Nusantara berhasil melakukan kontekstualisasi hadis Nabi dalam kaitannya dengan kehidupan kebangsaan dan ketatanegaraan. Dengan kontekstualisasi hadis maka sistem hukum dan ketatanegaraan Indonesia yang demokratis dianggap telah sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran hadis nabi. Implikasi selanjutnya adalah bahwa kontekstualisasi hadis telah memperkuat moderatisme Islam dan nasionalisme di Indonesia.

#### **D. Daftar Pustaka**

- Abū Żaid, Nasr Ĥāmid, *al-Imām al-Syāfi'i wa Ta'sīs al-Idilūjiyyah al-Wasāṭiyyah*, Kairo: penerbit al-Şinā' li al-Nasyr, 1992
- Al-Adlābi, Şalāĥ al-Dīn Aĥmad, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamā al-Ĥadīs al-Nabawi*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1988
- Al-'Asymāwi, Muĥammad Sa'īd, *Uşūl al-Syarī'ah*, Beirut: Dār Iqra', 1983
- Al-Azmeh, Aziz, "Islamic Legal Theory and The Appropriation of Reality" in Aziz al-Azmeh, ed, *Islamic Law; Social and Historical Context*, London: Antony Routledge Ltd, cet. 1, 1988
- Brown, Daniel W, *Rethinking Tradition in Modern Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

- Al-Damīni, Musfir ‘Aẓm Allāh, *Maqāyīs fi Naqd Mutūn al-Sunnah*, disertasi pada Universitas Islām Imam Muḥammad ibn Saud, Riyāḍ, tt
- Engineer, Asghar Ali, *Islamic State*, terjema Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 2000
- Hallaq, Wael, B, *Usūl al-Fiqh; Beyond Tradition*, dalam *Journal of Islamic Studies*, nomor 3, tahun 1992
- , *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press,
- An-Na’im, Abdullah Aḥmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990
- Al-Namiri, ‘Abd al-Mun’im, *al-Sunnah wa al-Tasyri’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- As-Siddiqi, T. M, Muḥammad Hasbi, *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islām*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
- Syahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damaskus: penerbit al-Aḥālī li al-Tibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, cet. 2, 1990
- Al-Qarāfi, Syihāb al-Dīn, *Kitāb al-Furūq*, jilid 1-4, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kitāb al-‘Arabi, 1925
- , *al-Iḥkām fi Tamyiz al-Fatāwā min al-Aḥkām*, Haleb: penerbit al-Aṣīl, tt

# ILMU USHUL FIQH SEBAGAI METODOLOGI PENELITIAN HUKUM ISLAM

Bunyana Sholihin

## A. Pendahuluan

*Ilmu Ushul Fiqh* adalah suatu ilmu tentang kaedah-kaedah dan kajian untuk menghasilkan ketetapan hukum setiap peristiwa dari dalil-dalilnya yang terperinci. Dikatakan juga bahwa *Ilmu Ushul Fiqh* adalah suatu kumpulan kaedah dan kajian yang menghantarkan kepada kesimpulan hukum segala perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci.<sup>53</sup> Berdasarkan dua definisi Ushûl Fiqh tersebut dapat difahami bahwa *Ilmu Ushul Fiqh* pada hakekatnya adalah suatumetodologi penelitian hukum dalam Islam. Namun demikian civitas akademika Fakultas Syari'ah pada umumnya lalai dan lupa bahkan terpesona dengan metodologi penelitian yang digunakan pada Fakultas Ilmu Sosial. Sehingga pimpinan Fakultas mewajibkan mahasiswa yang akan menyusun skripsi mengacu pada motodologi penelitian Ilmu Sosial. Sedangkan *Ilmu Ushûl Fiqh* sebagai metoda penelitian hukum Islam hanya dijadikan sebagai beban SKS yang harus ditempuh dalam perkuliahan semester saja tanpa diaplikasikan dalam praktek penelitian tugas akhir mereka.

---

<sup>53</sup> Khallaf, Abd. Wahhab\_, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Cet. XI., Dâr al-Qalâm, Kwait, 1977 H, / 1397 M., h. 12.

Penguasaan Ilmu Ushūl Fiqh dalam praktek ijtihād hukum merupakan salah-satu kebutuhan yang disyaratkan bagi keabsahan putusan hukum yang akan dihasilkan. Oleh karena itu *ilmu Ushūl Fiqh* harus diikuti oleh seluruh mahasiswa Fakultas Syari'ah dan dikuasai oleh seluruh alumni Fakultas Syari'ah. Bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah *Ilmu Ushūl Fiqh* merupakan salah-satu ilmu pokok yang mencirikan spesialisasi bidang kesyari'ahan bagi para alumninya. Dengan bobot minimal 6 SKS yang disajikan minimal dalam 2 semester perkuliahan, dianggap cukup untuk mencetak alumninya menjadi ulama syari'ah yang menguasai *ilmu Ushūl Fiqh* sebagai salah-satu syarat bagi mujtahid. Sehingga alumni Fakultas Syari'ah dalam praktek ijtihād hukum diharapkan dapat menjawab tuntutan kebutuhan dan perkembangan hukum masyarakat. Dengan demikian penguasaan mereka terhadap *Ilmu Ushūl Fiqh* benar-benar dapat mencirikan spesialisasi kesyari'ahan sebagai bidang keahlian alumninya.

Namun demikian dalam kenyataan, penguasaan mahasiswa Fakultas Syari'ah terhadap *ilmu Ushūl Fiqh* baik secara teoritis maupun praktis terbukti masih sangat kurang dari apa yang selama ini menjadi harapan. Hal ini dibuktikan lewat evaluasi penguasaan baik secara teoritis dan praktis dalam ujian munaqasyah skripsi mahasiswa.

Oleh karena itu, hal ini perlu mendapat perhatian dan kajian khusus. Sehubungan dengan itulah dirasa sangat mendesak untuk segera diadakan penelitian khusus secara seksama mengenai latar belakang dan pemecahannya agar penguasaan alumni Fakultas Syari'ah terhadap *ilmu Ushūl Fiqh* lebih memuaskan. Sehingga Fakultas Syari'ah benar-benar dapat meluluskan seluruh alumninya menguasai *ilmu Ushūl Fiqh*, mampu memerankannya dalam berijtihad.

Berpijak dan beranjak dari uraian terdahulu muncul permasalahan signifikan yang perlu segera diteliti dan diberikan jawaban yang dapat memberikan kepastian dan menghapus kerancuan dan sekaligus dapat menjadi acuan berpikir dan bertindak dalam upaya pengembangan fungsi ilmu *Ushul Fiqh* di Perguruan Tinggi. Permasalahan dimaksud adalah:

1. Apa yang menyebabkan penguasaan *IlmuUshûl Fiqh* sangat kurangi di kalangan alumni Fakultas Syari'ah?
2. Upaya apa yang dapat dilakukan untuk meningkatkan penguasaan alumni Fakultas Syari'ah terhadap *IlmuUshul Fiqh*?
3. Mungkinkah *Ilmu Ushul Fiqh* difungsikan sebagai pedoman dan acuan metodologi penelitian bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah dalam penyusunan tugas akhir studi di Perguruan Tinggi?

Penelitian ini cukup signifikan dilaksanakan karena sebagaimana diketahui bahwa *Ushûl Fiqh* sebagai ilmu yang membahas *metode istimbâth* dan *ijtihad* dengan orientasi penelitian dan pengkajiannya memang hukum syari'ah, semestinya lebih utama untuk diterapkan dalam praktek penelitian dan penyusunan skripsi mahasiswa Fakultas Syari'ah.

Adapun yang menjadi tujuan dalam penelitian ini adalah:

1. Untuk menyingkap relevansi hubungan fungsi *Ilmu Ushul Fiqh* sebagai *Metodologi Penelitian* dalam proses penyusunan skripsi mahasiswa fakultas Syari'ah.
2. Untuk menunjukkan kelayakan ilmu *Ushul Fiqh* sebagai pengganti ilmu *Metodologi Penelitian* dalam penyusunan skripsi bagi mahasiswa fakultas Syari'ah.

3. Untuk menawarkan ilmu Ushūl Fiqh sebagai metodologi penelitian syari'ah bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah pada seluruh Perguruan Tinggi Agama Islam.

Adapun kegunaan dan manfaat dari penelitian ini, yaitu ditemukan secara pasti kelayakan ilmu *Ushul Fiqh* sebagai pengganti fungsi dan peran *Ilmu Metodologi Penelitian* dalam penyusunan skripsi bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah. Selanjutnya dapat dimanfaatkan sebagai sumbangan pemikiran dalam upaya peningkatan mutu keahlian alumni dalam penguasaan, pengembangan dan aplikasi ilmu *Ushul Fiqh* dalam praktek yang mencirikan bidang keahlian mereka.

Sehubungan dengan pokok masalah yang menjadi fokus kajiannya adalah mengenai teoritis keilmuan Ushūl Fiqh dan penguasaan mahasiswa Fakultas Syari'ah terhadap keilmuan Ushūl Fiqh baik teoritis maupun praktis, maka data yang dibutuhkan dalam penelitian ini ada 2 (dua) jenis data. *Pertama*: Data Primer, yaitu data yang secara langsung didapat dari lapangan berupa realita penguasaan alumni Fakultas Syari'ah terhadap teoritis dan praktis keilmuan Ushūl Fiqh, dan *Kedua*: Data Sekunder, yaitu data yang terhimpun dalam bahan-bahan kepustakaan berupa seluk beluk teori ilmu Ushūl Fiqh dan teori Metodologi penelitian yang tersimpan dalam bahan referensi kepustakaan.

Adapun sumber data dalam penelitian ini adalah kitab-kitab *Ushul Fiqh* dan *Fiqh*, seperti: *Al-Risâlah* karya Al-Syafi'i, *Irsyâd al-Fuhûl* karya Ali Al-Syaukani, *Al-Ihkâm Fî Ushûl al-Ahkâm* karya al-Āmidî, *Al-Mankhûl* karya Al-Ghazali dan kitab-kitab *Fiqh*, seperti: *Al-Umm* karya Al-Syafi'i, *Al-Mabsûth* karya Al-Sarakhsi, atau *Bidâyah al-Mujtahid* dan *Nihāyah al-Muqtashid* karya Ibnu Rusyd dan lain-lain.

Untuk menghimpun *Data Skunder* dari sumbernya digunakanlah *metode tela'ah sumber kepustakaan*, yaitu membaca sekaligus mengutip apa yang dianggap perlu dan dapat digunakan sebagai data. Sedangkan untuk menghimpun *Data Primer* ditempuh melalui metode *testcase* langsung terhadap sejumlah mahasiswa yang sedang menempuh Ujian Munaqasyah Skripsi selama masa penelitian berjalan.

Untuk lebih memudahkan penganalisaan maka dilakukan pengolahan terhadap seluruh data yang terkumpul dengan memilah dan mengelompokkannya berdasarkan tingkat validitas, akurasi dan urgensinya dalam penelitian, sehingga siap untuk dikaji dan dianalisis.

Dalam upaya menganalisis data yang telah dikelompokkan maka *Data Primer* dalam penelitian ini akan dianalisis dengan menggunakan metode induktif kualitatif. Adapun jenis *Data Skuder* yang berkaitan dengan teoritis keilmuan Ushûl Fiqh sebagai teori penggalian dan penetapan hukum dalam Islam dalam kaitannya dengan ilmu metodologi penelitian hukum akan dianalisis dengan menggunakan metode komparatif, yaitu dengan membandingkan tingkat relevansi teoritis Ushûl Fiqh dengan Metodologi Penelitian dengan praktek pengkajian hukum Islam (*Syari'ah*).

## **B. Pembahasan**

### **1. Pengertian Ushul Fiqh**

*Ushul Fiqh* merupakan unsur pokok dalam kajian hukum Islam. Untuk dapat memahami makna seutuhnya dari istilah *Ushûl Fiqh*, di sini perlu diberikan penjelasan mengenai pengertian *Ushûl Fiqh* sebagaimana berikut.



Secara istilah pengertian *Ushūl Fiqh* dapat dijelaskan melalui dua definisi *Ushūl Fiqh* yang lebih fokus dan mencakup, yaitu:

- a. Menurut *Al-Baidhawī* dari kalangan ulama Syafi'iyah, *Ushūl Fiqh* adalah:<sup>54</sup>

معرفة دلائل الفقه اجمالاً و كيفة الإستفادة منها و حال المستفيد.

- b. Menurut *Al-Āmidī*; sesungguhnya *Ilmu Ushūl Fiqh* itu adalah:<sup>55</sup>

أدلة الفقه و جهات دلالتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل.

Kedua definisi *Ushul Fiqh* tersebut lebih fokus dan mencakup, yaitu mencakup objek kajian dan teknik analisis serta batasan kewenangan bagi para pengkajinya (*mustambith dan mujtahid*). Dari dua batasan *Ushūl Fiqh* tersebut dapat ditarik suatu kesimpulan, bahwa *Ushūl Fiqh* pada hakekatnya adalah suatu ilmu pengetahuan mengenai kaedah hukum dan teknik operasionalnya baik dari segi subjek maupun dari segi objeknya, yaitu *mustambith dan mujtahid* (peneliti atau pengkaji)-nya dan *modus permasalahan* (objek masalah) yang diteliti.

## 2. Objek Kajian *Ushul Fiqh*

Penjelasan mengenai objek kajian *Ushūl Fiqh*, berdasarkan definisi yang dikemukakan oleh *Al-Baidlawi*

---

<sup>54</sup>Al-Baidlawi, *Minhāj al-Wushūl Ilā Tahqīq al-Haqqī Min 'Ilm al-Ushūl Juz I*, Al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubra, Mesir, 1326 H., h. 16.

<sup>55</sup>Al-Āmidī, *Ilmu Ushūl al-Fiqh Juz I*, h. 8. (Lihat juga: Madzkur, Muhammad Salam, *Manāhij al-Ijtihād fī al-Islām*, Pen. Al-'Ashriyyah, Kuwaet, 1974., h. 63.

r.h.a. ini dapat digaris-bawahi bahwa objek kajian Ushūl Fiqh itu mencakup 3 bidang kajian, yaitu:

- a. Dalil hukum dari segi validasi dan akurasinya
- b. Methoda dan teknik analisis hukum dari segi aplikasinya.
- c. Subjek yang melakukan analisa hukum (mustanbith dan mujtahid) dari segi kewenangannya.

Berdasarkan definisi yang dikemukakan Al-Āmidī r.h.a menjelaskan bahwa objek kajian Ilmu Ushūl Fiqh menurutnya adalah:

- a. Sejumlah dalil hukum
- b. Tunjukkan dalil pada hukum
- c. Metode penerapannya secara garis besar (global).

Objek kajian Ushūl Fiqh dimaksud semakin dipertegas oleh ulama kontemporer Zakīyuddin Sya'ban, menurutnya bahwa objek kajian Ushūl Fiqh di samping tidak keluar dari *dalil-dalil pokok* hukum syara' dari segi macam, tertib dan metode penerapannya secara detail dan rinci ditambah dengan satu objek kajian lainnya, yaitu mengenai *hukum syara'* itu sendiri. Sehingga objek kajian ilmu Ushūl Fiqh menurutnya, selengkapny adalah:<sup>56</sup>

- a. Hukum dengan segala klasifikasinya.
- b. Dalil yaitu Al-Qur'an dan Sunnah dengan segala cakupannya.
- c. Metoda penetapan hukum dengan segala tekniknya.
- d. Pengkaji hukum yang mencakup *mustanbith* dan *mujtahid* dengan segala syaratnya.

Untuk lebih jelasnya berikut disajikan uraian selengkapny secara lebih rinci:

---

<sup>56</sup>Sya'ban, Zakīyuddin, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, Dār at-Ta'lif, Cet. Ke-3., Mesir, 1964, h. 16



Menurut Imam Asy-Syafi'i r.h.a. di samping sejumlah dalil tersebut masih ada dalil lain yang ditambahkan, yaitu apa yang disebutnya dengan *Istiqrā'* dan *Istidlāl*. *Istiqrā'* menurut Asy-Syāfi'i r.h.a adalah dalil hukum sebagaimana dalil Qiyās dan *Istishhāb* serta dalil 'aqli yang lainnya. Menurut Al-Asnawi, *Istiqrā'* adalah upaya penetapan dalil berlakunya hukum juz'i karena ketetapan suatu Kaedah Kuliyah tertentu.<sup>57</sup>

Sedangkan *Istidlāl* adalah upaya menetapkan dalil yang diperlukan untuk suatu kasus hukum yang tidak didapatkan dalil nash yaitu Al-Qur`ān dan Sunnah. Terkadang juga dimaksudkan dengan *Istidlāl* adalah proses penetapan dalil tertentu selain dalil nash, *ijmā'* dan *qiyās*.

Menurut Ibnu al-Hājib, *Istidlāl* juga mencakup teori-teori berikut:<sup>58</sup>

- 1). Penyesuaian dua hukum tanpa menggunakan 'illah
- 2). *Istishhāb*
- 3). Syareat umat terdahulu.

Menurut ulama Hanafiyyah termasuk dalam lingkup cakupan makna *Istidlāl* adalah *Istihsān* sebagaimana ulama Malikiyyah memasukkan *Istishlāh* sebagai salah-satu cakupan makna *Istidlāl*.<sup>59</sup>

c. Metode penetapan hukum dengan segala teknik Analisanya

Metode analisa sebagai objek kajian Ushūl Fiqh ini ditegaskan oleh Abu Zahrah sebagaimana terungkap dalam cakupan anak kalimat *الإستفادة منها* dalam definisi Ushūl Fiqh selengkapnya, yaitu:<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid.*, h. 320.

<sup>58</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid.*, h. 322.

<sup>59</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid.*, h. 323.

<sup>60</sup> As-Sabki, Ali bin Abd al-Kafi, at. all., *Al-Ibhāj Fī Syarh al-Manhāj*, Juz I, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, Cet. I., Bairut, 1404 H./1984 M., h. 28.

Teknik analisis hukum yang dimaksudkan di sini adalah teknik operasional pengkajian dalam upaya penetetaan kesimpulan hukum secara terstruktur, runtut, konsisten dan tertib yang dimulai dari:

- 1) Identifikasi dan pembatasan masalah,
- 2) pendekatan permasalahan
- 3) Penetapan jenis dalil yang digunakan,
- 4) Penentuan jenis kajian yang akan ditempuh,
- 5) Menetapkan teknik analisis yang akan digunakan

d. Keberadaan *Mustanbith/Mujtahid* dan Syarat-syaratnya.

Keberadaan peneliti dan syarat kewenangannya dalam kajian *Ushūl Fiqh* merupakan bagian pokok. Karena hasil kajian hukum yang akurat terpercaya apabila para pengkajinya terdiri dari para pelaku yang memenuhi syarat untuk melakukan pengkajian.

Adapun syarat pelaku pengkajian masalah syar'iyah dimaksud adalah:

- 1) Muslim,
- 2) Menguasai Al-Qur`ān dengan segala seluk beluknya
- 3) Menguasai Sunnah dengan segala seluk beluknya
- 4) Menguasai bahasa Arab dengan segala aturan kaedah bahasanya
- 5) Menguasai ilmu *Ushūl Fiqh* dan penerapannya

### **3. Peran dan Fungsi Ilmu Ushul Fiqh**

#### **a. Peran Ilmu Ushūl Fiqh**

Peran ilmu *Ushūl Fiqh* dalam pengembangan hukum Islam adalah sebagai penolong para faqih dalam mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya yang terperinci. Dapat juga dikatakan sebagai kerangka acuan dalam upaya pengembangan hukum.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup>Syafe'i, Rachmat, *Op. Cit.*, h. 44.

Secara rinci peran Unshūl Fiqh sebagai berikut:

- 1). Menetapkan makna setiap ungkapan kalimat, baik makna dalam gabungan kata atau satuannya.
- 2). Menetapkan 'illah(makna kasus yang sesuai) untuk setiap hukum, alasan dan hikmahnya.
- 3). Memastikan 'illah bagi setiap peristiwa hukum yang tidak didapatkan untuknya nash hukum.
- 4). Memahami dan menghargai tujuan dan maksud Allah dalam penetapan hukum.
- 5). Menutup peluang merusakkan yang dapat diakibatkan karena penyalahgunaan kewenangan dan dalil hukum yang dilakukan oleh para mustanbith dan mujtahid.

#### **b. Fungsi Ilmu Ushūl Fiqh:**

- 1). Memelihara konsistensi hukum sesuai dengan yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya.
- 2). Mengikat penetapan hukum dengan kaedah baku tertentu dan metodologi yang pasti.
- 3). Memberikan kepastian hukum.
- 4). Membangun dinamika hukum.
- 5). Menutup peluang penyalahgunaan dalil dan penyimpangan kewenangan otoritas hukum.

Sebagai rangkuman mengenai peran dan fungsi ilmu Ushūl Fiqh dapat difahami dari skema berikut ini:

ILMU	DEFINISI	OBJEK KAJIAN	LINGKUP KAJIAN	PERAN	TUJUAN & FUNGSI
<b>Ushūl Fiqh</b>	<b>1. Al-Baidhawī:</b> هو معرفة دلائل الفقه	1. Dalil Fiqh 2. Metode Analisis hukum 3. Syarat Peneliti	Istimbāt h	– استقراء الأساليب وعبارتها ومفرداتها – استقراء	1. Mengikat penetapan hukum dg

	<p>اجمالا و كيفية الاستفادة منها و حال المستفيد</p>			الأحكام وعملها وحكمها	kaedah dan metodologi yang pasti.
			Ijtihād	<p>– اعتبار مقاصد الشّارع سدّ الدّريعة – تحقيق علّة الوقائع فيما لا نص فيها</p>	<p>2. Memelihara ihara hukum sesuai dg yg dikehendaki Allah dan Rasul-Nya.</p> <p>3. Memberikan kepastian hukum.</p> <p>4. Memelihara ihara dinamika hukum.</p> <p>5. Mencegah penyalahgunaan dalil &amp; kewenangan otoritas hukum</p>

## 4. Pengembangan Fungsi Akademis Ilmu Ushūl Fiqh

### a. Ilmu Ushūl Fiqh

Bertolak pada data yang disajikan pada halaman terdahulu maka untuk mengetahui hakekat *Ilmu Ushūl Fiqh* perlu disajikan ulang definisi Ilmu Ushūl Fiqh itu sendiri, yaitu:

- ١- معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.<sup>62</sup>
- ٢- مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.<sup>63</sup>

Memperhatikan maksud dari kedua definisi *Ushūl Fiqh* tersebut maka dapat difahami bahwa *Ilmu Ushūl Fiqh* itu pada hakekatnya adalah merupakan ilmu pengetahuan mengenai sejumlah kaedah dan teknik penerapannya dalam menentukan hukum syara' setiap peristiwa melalui dalil yang sesuai bagi masing-masing kasusnya. Atau dapat juga dikatakan bahwa *Ilmu Ushūl Fiqh* itu adalah suatu teori dan teknik penelitian hukum syara' suatu masalah berdasarkan dalil (data) tertentu. Dengan demikian Ilmu Ushūl Fiqh pada hakekatnya adalah *Metodologi Penelitian Syari'ah*. Disebut *Metodologi Penelitian Syari'ah*, karena aplikasi Ilmu Ushūl Fiqh merupakan upaya menetapkan hukum setiap masalah sedapat mungkin sesuai, minimal mendekati apa yang dikehendaki dan ditetapkan oleh Allah sebagai pembuat syari'ah.

Menurut Yuyun S Suriasumantri, kata *metodologi* berasal dari kata *metode* yang artinya suatu prosedur yang ditempuh dalam mencapai suatu tujuan. Dikatakan bahwa *metode* merupakan suatu prosedur atau cara untuk mengetahui sesuatu dengan langkah-langkah yang

---

<sup>62</sup>As-Sabki, Ali bin Abd al-Kafi, at. all., *Loc. Cit.*

<sup>63</sup>Sya'ban, Zakiyuddin, *Loc. Cit.*



sistimatis.<sup>64</sup> Pada batasan *metode* yang disebut pertama masih bersifat global dan umum, sedangkan batasan yang disebut kedua sifatnya lebih detil dan terarah, yaitu dengan tambahan satu anak kalimat: *cara mengetahui sesuatu dengan langkah-langkah yang sistimatis*.

Yang dimaksudkan dengan “sesuatu” oleh Yuyun S Suriasumantri dengan ungkapannya “*cara mengetahui sesuatu*” di sini adalah *ilmu pengetahuan*, sedangkan ungkapan “*langkah-langkah yang sistimatis*” adalah *penerapan berbagai metode dan teori ilmiah*. Oleh karena itu lebih lanjut ditegaskannya bahwa *metodologi* itu adalah suatu ilmu pengetahuan tentang metode-metode.<sup>65</sup> Dari uraian pengertian batasan atau definisi melalui tahapan-tahapan pemaknaan *metodologi* tersebut dapat digarisbawahi bahwa *metodologi* itu merupakan suatu sistem ilmu pengetahuan tentang pengkajian atau analisa dalam mempelajari berbagai teori dan metode peraturan-peraturan dalam metode tersebut.

Sehubungan dengan itu dalam kaitannya dengan penelitian, Yuyun S Suriasumantri menegaskan bahwa *metodologi penelitian* menurutnya, adalah suatu ilmu pengetahuan tentang berbagai metode dan teknis serta teori yang dipergunakan dalam praktek operasional kerja penelitian ilmiah.<sup>66</sup> Ungkapan Yuyun mengenai batasan *metodologi penelitian* ini juga mendapatkan dukungan dari batasan lain yang dikemukakan oleh Sutandyo Wignjosoebroto, bahwa yang disebut *metodologi penelitian*

---

<sup>64</sup> Suriasumantri, Yuyun S., *Filsfat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 2007., H. 328.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Suriasumantri, Yuyun S., *Filsfat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 2007., H. 328.

itu adalah cara mencari dan menemukan pengetahuan yang benar yang dapat dipakai untuk menjawab suatu masalah.<sup>67</sup>

Melalui dua batasan tentang *metodologi penelitian* yang dikemukakan YuyunS Suriasumantri dan Sutandyo Wignjosoebroto tersebut, maka dapat digaris-bawahi di sini bahwa *unsur-unsur prinsip* dari apa yang disebut *metodologi penelitian* itu sendiri, yaitu:

- 1). Ilmu pengetahuan
- 2). Sejumlah metode, teknis dan teori
- 3). Operasional
- 4). Bersifat ilmiah
- 5). Menjawab permasalahan

Yang dimaksudkan dengan *Unsur-unsur prinsip metodologi penelitian* berdasarkan batasan yang dikemukakan oleh YuyunS Suriasumantri dan SutandyoWignjosoebroto tersebut sejalan dengan istilah yang dikemukakan oleh Soerjono Soekanto dengan sebutan *dasar-dasar teoritis dan konsepsional metode penelitian* dalam penjelasannya, yaitu sebagaimana berikut.<sup>68</sup>

- 1). Epistimologi, yaitu menyelidiki suatu asal, struktur, metode dan validitas pengetahuan
- 2). Metode dan teknik ilmiah
- 3). Ilmu pengetahuan sebagai proses dan sebagai produk
- 4). Abstraksi
- 5). Klasifikasi

*Unsur-unsur metodologi penelitiandalam batasan Yuyun S Suriasumantri dan Sutandyo Wignjosoebroto pada*

---

<sup>67</sup> Sulistyowati Irianto, et al., *Metode Penelitian Hukum Konstelasi Dan Refleksi (Penelitian Hukum dan Hakekatnya sebagai Penelitian Ilmiah, oleh Sutandyo Wignjosoebroto)*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. ke-2, Jakarta, 2011, hal. 97.

<sup>68</sup> Soekanto, Soerjono, *Ringkasan Metodologi Penelitian Hukum Empiris*, Pen. IND-HIL-CO., Jakarta, 1990., hal. 6.

hakekatnya sama dengan yang disebut *dasar-dasar teoritis dan konsepsional metode penelitian* oleh Soerjono Soekanto. Karena yang dimaksud dengan *unsur-unsur metodologi penelitian* menurut Yuyun S Suriasumantri dan Sutandyo Wignjosoebroto dan *dasar-dasar teoritis dan konsepsional metode penelitian* menurut Soerjono Soekanto ternyata menggambarkan kesamaan substansi makna sebagaimana dalam bagan berikut:

NO	Unsur-Unsur Metodologi Penelitian (Yuyun & Sutandyo)	Konsepsional Metodologi Penelitian (Soerjono Soekanto)	Nilai Kesamaan
1	Ilmu pengetahuan	Epistimologi Keilmuan	Konsep Baku Keilmuan
2	Bersifat ilmiah	metode dan teknik ilmiah.	Lingkup Kajian Keilmuan
3	Operasional	ilmu pengetahuan sebagai proses dan sebagai produk	Objek Keilmuan Teoritis dan teknis pengkajian dalil
4	Sejumlah metode, teknis dan teori	abstraksi	Peran dan Kegunaan
5	Menjawab permasalahan	klasifikasi	Fungsi dan Tujuan

Terdapat pula istilah *penelitian hukum*, sebagaimana dikemukakan oleh Guru Besar Ilmu Hukum Universitas Airlangga Surabaya, Peter Mahmud Marzuki bahwa *Penelitian hukum* adalah suatu proses untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu hukum yang dihadapi.

Selanjutnya ia juga menegaskan bahwa *penelitian hukum* dilakukan untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi.<sup>69</sup>

Sedangkan di kesempatan berikutnya Yuyun S Suriasumantri juga menegaskan bahwa *metodologi ilmiah* merupakan ilmu pengetahuan mengenai metode, teknik dan teori kerja yang terdapat dalam metode ilmiah.<sup>70</sup> Kedua batasan menyangkut *metodologi penelitian* dan *metodologi ilmiah* tersebut saling mengarahkan dan menuntun kepada batasan pengertian mengenai *Metodologi penelitian ilmiah*. Dengan demikian dapat digaris bawahi bahwa yang dimaksudkan dengan *Metodologi penelitian ilmiah* itu sendiri adalah suatu kajian mengenai teori penelitian ilmiah.

Menurut Yuyun S Suriasumantri bahwa setiap *metode penelitian* itu selalu ditetapkan berdasarkan tujuan penelitian.<sup>71</sup> Dimaksudkan dengan *tujuan penelitian* dalam pernyataan Yuyun S Suriasumantri ini adalah *bidang ilmu yang diteliti*. Pernyataan ini sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Soerjono Soekanto, bahwa setiap cabang ilmu pengetahuan memperkembangkan metodologinya masing-masing sesuai dengan obyek pengamatan masing-masing ilmu pengetahuan itu. Jadi penetapan sebutan bagi suatu metode penelitian itu sendiri ditentukan dengan mempertimbangkan keserasiannya dengan obyek studinya.<sup>72</sup> Dalam kaitan ini, sehubungan dengan batasan atau definisi *penelitian hukum* yang dikemukakan oleh Guru Besar Ilmu Hukum Universitas Airlangga Surabaya, Peter Mahmud Marzuki bahwa tujuan dari *penelitian hukum*

---

<sup>69</sup> Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum*, Jakarta, Kencana Prenada Media Group, 2011., hal. 35.

<sup>70</sup> Suriasumantri, Jujun S., *Opcit.*, h. 119.

<sup>71</sup> Suriasumantri, Yuyun S., *Ibid.*

<sup>72</sup> Soekanto, Soerjono, *Ringkasan Metodologi Penelitian Hukum Empiris*, Pen. IND-HIL-CO., Jakarta, 1990., hal. 106

sehingga disebut dengan *metodologi penelitian hukum*, adalah untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu hukum yang dihadapi dan atau untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi.

Dengan demikian maka suatu proses penelitian yang bertujuan untuk menemukan aturan syarī'ah, prinsip-prinsip syarī'ah, maupun doktrin-doktrin syarī'ah guna menjawab isu syarī'ah yang dihadapi dan/atau untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi dalam menyelesaikan masalah syarī'ah, sudah selayaknya disebut sebagai *metodologi penelitian syarī'ah*.

Sebutan Syari'ah itu adalah suatu istilah yang secara baku digunakan bagi sebutan hukum Islam sebagai jalan kesalehan yang dikaruniakan dari langit (istilah "langit" diartikan Yang Maha Tinggi.<sup>73</sup>). Sedangkan Fiqh adalah istilah yang digunakan bagi hukum Islam sebagai suatu ilmu.<sup>74</sup>

Untuk menemukan aturan syarī'ah, prinsip-prinsip syarī'ah, maupun doktrin-doktrin syarī'ah guna menjawab isu syarī'ah yang dihadapi dan/atau untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi dalam menyelesaikan masalah syarī'ah dalam cakupan Hukum Islam, yaitu Syari'ah dan Fiqh hanya dapat ditemukan dan dihasilkan jawabannya dengan mengaplikasikan teoritis Ilmu Ushūl Fiqh sebagai fasilitas praktis dalam pengkajian dan penggalian nilai-nilai otentisitas dan validitas berbagai ketetapan hukum dalam Islam.

---

<sup>73</sup>Terjemahan penulis.

<sup>74</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihād Sebelum Tertutup* (Terjemahan oleh Agah Garnadi dari "The Early Development of Islamic Jurisprudence", Islamic Research Institute Pakistan, Islamabad, 1970)., Penerbit PUSTAKA ITB, 1405 H / 1984 M., h. 9.

Penelitian hukum Islam memerlukan perangkat analisis terhadap kedua sumbernya, yaitu wahyu dan realitas sosial.<sup>75</sup>

Simpulan hasil penelitian syarī'ah berupa preskripsi dalam hukum Islam dikenal dengan sebutan *fiqh produk*. Sementara perangkat analisisnya berupa kerangka berpikir rasional disebut *fiqh proses*.<sup>76</sup>

*Fiqh proses* dalam konteks ini identik dengan perangkat penalaran ilmiah yang mempunyai pretensi bagaimana teks wahyu bisa membumi sehingga dapat mewujudkan aturan hukum operasional yang kemudian menjadi pijakan berbuat dan bertindak bagi umat manusia dalam pranata sosialnya. Dengan demikian Hukum Islam, sungguh pun melibatkan peran nalar manusia dalam proses penetapannya, namun ia tidak lepas dari tambatan wahyu, ia tetap mempunyai rujukan teks wahyu baik secara detail dan mikro (*juz'ī/tafshīlī*) maupun secara abstrak dan makro (*kullī/ijmālī*).<sup>77</sup>

Sebagai hasil penalaran *ijtihād*, preskripsi hukum Islam mempunyai bobot nilai akademis yang sangat tinggi sehingga dapat digunakan sebagai aturan operasional sehari-hari.<sup>78</sup>

Dengan demikian semakin menguatkan bahwa *Ilmu Ushūl Fiqh* sangat sesuai untuk dinyatakan sebagai *Metodologi Penelitian Syarī'ah*, karena *Ilmu Ushūl Fiqh* secara lengkap memenuhi seluruh unsur-unsur yang dimiliki oleh *Ilmu Metodologi Penelitian* pada umumnya. Bahkan terdapat juga beberapa teori dan teknik *ushūl* yang tidak didapatkan pada *Ilmu Metodologi Penelitian* pada umumnya, seperti rincian konsep alternatif teori evaluasi

---

<sup>75</sup>Yazid, Abu, *Aspek-aspek Penelitian Hukum, Hukum Islam – Hukum Barat*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2010., h. 18.

<sup>76</sup>Yazid, Abu, *Ibid.*

<sup>77</sup>Yazid, Abu, *Ibid.*, h. 23-24.

<sup>78</sup>Yazid, Abu, *Ibid.*, h.20-21.

atau pengolahan data/dalil. Ilmu Metodologi Penelitian pada umumnya tidak didapatkan konsep yang jelas dan baku tentang alternatif teknik analisa pengolahan data sebagaimana yang dimiliki Ilmu Ushūl Fiqh (selanjutnya disebut: *Metodologi Penelitian yari'ah*), seperti teori dan teknik التوفيق والجمع, الترجيح والتسخن untuk teori pengolahan bagi data/dalil istinbāth dan teori dan teknik تنقيح, تخريج المناط, تنقيح المناط dan تحقيق المناط untuk teori pengolahan bagi dalil/data ijtihād.

Untuk lebih jelasnya dapat diikuti uraian mengenai ilmu Ushūl Fiqh dengan cakupan unsur dan konsepsional metodologi penelitian sebagaimana diuraikan berikut ini.

**b. Unsur-Unsur Dan Konsepsional Metodologi Penelitian Dalam Keilmuan Ushūl Fiqh**

Sebagaimana diuraikan terdahulu bahwa substansi makna yang sama dari masing-masing batasan unsur dan konsepsional metodologi penelitian menurut masing-masing ahli secara keseluruhan tercakup dalam Ushūl Fiqh sebagaimana pada bagan berikut:

NO	Unsur-Unsur Metodologi Penelitian (Yuyun & Sutandyo)	Konsepsional Metodologi Penelitian (Soerjono Soekanto)	Ilmu Ushūl Fiqh
1	Ilmu pengetahuan	Epistimologi Keilmuan	Konsep Baku Keilmuan
2	Bersifat ilmiah	metode dan teknik ilmiah.	Lingkup Kajian Keilmuan

3	Operasional	ilmu pengetahuan sebagai proses dan sebagai produk	Objek Keilmuan
4	Sejumlah metode, teknis dan teori	abstraksi	Peran dan Kegunaan
5	Menjawab permasalahan	klasifikasi	Fungsi dan Tujuan

Masing-masing makna substantif dari setiap satuan unsur metodologi penelitian yang dimaksudkan oleh Yuyun dan Sutandyo dan makna substantif dari konsepsional metodologi penelitian yang dimaksudkan oleh Soerjono Soekanto ternyata merupakan unsur-unsur pokok dari ilmu Ushūl Fiqh itu sendiri yang teruraikan dengan sistematika yang logis dan ilmiah. Unsur-unsur pokok ilmu Ushūl Fiqh dengan uraian sistematika ilmiah yang logis dimaksud dapat dilihat dan difahami dari tampilan bagan berikut:

ILMU	DEFINISI	LINGKUP KAJIAN	OBJEK	PERAN & KEGUNAAN	FUNGSI & TUJUAN
Ushūl Fiqh	- معرفة دلائل الفقه - اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد	Istimbāth	Dalil Naqli Qath'i	- استقراء الأساليب وعبارتها ومفرداتها - استقراء الأحكام وعللها وحكمها	- Mengikat penetapan hukum dg kaedah dan metodologi yg pasti. - Memelihara hukum sesuai dg yg dikehendaki Allah dan Rasul-Nya.



- مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.	Ijtihād	Dalil 'Aqli (Metode Analisis hukum)	تحقيق علة الوقائع فيما لانص فيها	- Memberikan kepastian hukum. - Memelihara dinamika hukum.
	Mujtahid	Syarat Mujtahid	سدّ الذريعة	- Mengantisipasi penyalahgunaan dalil & kewenangan hukum

Dari tampilan bagan ini dapat disarikan beberapa unsur pokok ilmu Ushūl Fiqh, yaitu: *Konsepsional keilmuan, Lingkup kajian, Objek kajian, peran dan kegunaan, fungsi dan tujuannya* dengan uraian sebgaimana berikut:

- 1). Konsepsional keilmuan berupa definisi keilmuan, yaitu batasan baku keilmuan Ushūl Fiqh itu sendiri sebagai batasan konsep keilmuan.
- 2). Lingkup kajian, yaitu lingkup kajian keilmuan Ushūl Fiqh yang mencakup konsep metoda kajian berupa *istinbāth* dan *ijtihād* serta *mujtahid*(subjek penelitian).
- 3). Objek kajian, yaitu *dalil naqli yang qath'iy* sebagai objek *istinbāth* dan *dalil naqli yang zhanniy* serta *dalil 'aqliy* berupa *ka'edah* sebagai metoda dan teori pengkajian/penelitian serta *syarat mujtahid* sebagai objek dari kajian *mujtahid*.

### c. Peran Dan Kegunaan

Peran adalah seperangkat tingkah laku yang diharapkan oleh orang lain terhadap seseorang sesuai kedudukannya dalam suatu sistem. Peran itu sangat dipengaruhi oleh keadaan sosial baik dari dalam maupun dari luar dan bersifat stabil (Fadli dalam Kozier Barbara, 2008). Dengan demikian maka peran dan kegunaan Ushūl Fiqh dapat disarikan sebagai berikut:

- 1). Memastikan makna setiap bentuk tekstual lafaz
- 2). Menetapkan makna satuan setiap gaya kalimat, yaitu suatu makna dalam gabungan kata dansatuannya  
(استقراء الأساليب وعبارتها ومفرداتها).<sup>79</sup>
- 3). Menetapkan alasan dan hikmah hukum setiap masalah  
(استقراء الأحكام وعللها وحكمها).<sup>80</sup>
- 4). Memastikan 'illah hukum setiap peristiwa yang samasekali tidak didapatkan tekstual nash hukumnya  
(تحقيق علّة الوقائع فيما لا نص فيها)
- 5). Menghargai serta merespon tujuan pembuat syara'  
(اعتبار مقاصد الشارع)
- 6). Menutup rapat peluang merusakkan (سدّ الذريعة)

### d. Fungsi dan Tujuan

Dalam pengertian sehari-hari, fungsi adalah guna (kegunaan) atau manfaat, yaitu kegunaan atau manfaat dari sesuatu. Sehubungan dengan fungsi dan kegunaan Ushūl Fiqh, sebagaimana diuraikan terdahulu maka fungsi dan kegunaan dari Ilmu Ushūl Fiqh adalah sebagaimana berikut:

- 1). Memelihara konsistensi hukum sesuai dengan yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya.

---

<sup>79</sup>Khallaf, Abdu Wahhab, *‘Ilmu Ushūl al-Fiqh*, Dār al-Qalam, Kwait, 1397 H./1977 M., h. 140.

<sup>80</sup>Khallaf, Abdu Wahhab, *Ibid.*, h. 197.

- 2). Mengikat penetapan hukum dengan simpul kaedah umum dan metodologi yang pasti.
- 3). Membangun dan menciptakan suatu sifat kepastian hukum.
- 4). Membangun dan menciptakan dinamika hukum.
- 5). Menutup rapat peluang penyalahgunaan da-lil dan penyimpangan kewenangan otoritas hukum

## 5. Tipologi Penelitian Syari'ah

Ilmu Ushūl Fiqh sebagai suatu Metodologi Penelitian Syari'ah, hanya mengenal 2 model studi hukum, yaitu *Istinbāth* dan *Ijtihād* dengan uraian masing-masing sbb:

**a. *Istinbāth***(استخراج الحكم من النص), yaitu suatu model penelitian/pengkajian berupa upaya untuk menggali, mengetahui dan memastikan hukum sesuatu masalah yang sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah S.W.T. selaku pembuat hukum melalui tekstual nash al-Qur`ān dan/atau Sunnah.

Definisi *Istinbāth* selengkapnya sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Zakiyuddin Sya'ban berikut ini:<sup>81</sup>

الاستنباط هو القواعد التي يستعان بها على فهم الأحكام واستخراجها من النصوص الشرعية.

Dimaksudkan dengan *Istinbāth* adalah suatu upaya penggalian hukum masalah yang berlandaskan *Dalil Naqli* al-Qur`ān atau Sunnah yang *qath'iy*.<sup>82</sup> Dengan demikian *Istinbāth* adalah merupakan jenis *Penelitian Hukum Normatif* yang orientasi kerja penelitiannya difokuskan pada dalil nash yang *qath'iy*.

<sup>81</sup>Sya'ban, Zakiyuddin, *Ibid.*, h. 285.

<sup>82</sup>Madzkur, Muhammad Salam, *Op. Cit.*, h. 344.

**b. *Ijtihād* (استخراج الحكم من المسألة)**, yaitu model penelitian berupa upaya menyingkap dan memastikan hukum kasus yang tidak ternashkan sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah melalui nalar logika.

Dan definisi *Ijtihād* selengkapnya sebagaimana dikemukakan oleh Zakiyuddin Sya'ban berikut:<sup>83</sup>

الاجتهاد هو بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

Sedangkan *Ijtihād* adalah upaya penggalian hukum suatu masalah berlandaskan *Dalil 'Aqliy* dengan segala cakupannya. Dengan demikian *Ijtihād* merupakan jenis *Penelitian Hukum Empiris* yang orientasi penelitiannya adalah kasus yang samasekali tidak didapatkan nash hukum yang qath'iy dari sumbernya yang primer.

## **6. Metoda Pengumpulan Dan Pengolahan Data Penelitian Syarī'ah**

Kedua jenis penelitian, baik penelitian *Istinbāth* (*Penelitian Hukum Normatif*) maupun penelitian *Ijtihād* (*Penelitian Hukum Empiris*) masing-masing keduanya memiliki teknik pengumpulan dan pengolahan data/dalil tersendiri. Dalam praktek, *Istinbāth* memiliki teori pengumpulan dan pengolahan data/dalil yang berbeda dari yang dimiliki penelitian *Ijtihād*.

Untuk praktek penelitian *Istinbāth* dalam pengumpulan data digunakan teknik *إستقراء*. Secara bahasa, lafaz *إستقراء* berasal dari lafaz bahasa Arab (*إستقرأ-يستقرأ-إستقراء*) dalam bentuk kata

---

<sup>83</sup>Sya'ban, Zakiyuddin, *Op. Cit.*, h.407.

benda abstrak yang artinya pembacaan secara cermat dan seksama.<sup>84</sup>

Adapun secara istilah dapat difahami dari pernyataan beberapa ulama Ushūl, di-antaranya Jalaluddin Abdurrahman sebagai berikut:<sup>85</sup>

الاستقراء هو اثبات الحكم للكل بواسطة ثبوته لأكثر أفراد ذلك الكلي.

Menurut Al-Asnawi, *Istiqrā'* itu adalah:<sup>86</sup>

إنَّ الاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية

Berdasarkan kedua batasan *إستقراء* tersebut, maka dapat difahami bahwa *Istiqrā'* *إستقراء* sesungguhnya adalah suatu kinerja peneliti yang mengadakan tela'ah secara cermat dan seksama mengenai makna lafaz atau kalimat nash dalam konteks hukum suatu masalah melalui teori *Tafsīr*. Teori *Tafsir* menurut para ahli *ushūl* adalah penjelasan makna lafaz berdasarkan *Dalil Qath'i*.<sup>87</sup>

*Istiqrā'* adalah suatu teori hukum yang digunakan oleh imam Asy-Syāfi'i r.h.a. Menurutnya *Istiqrā'* adalah dalil hukum sebagaimana dalil *Qiyās* dan *Istishhāb* serta *dalil 'naqli* yang lainnya.<sup>88</sup>

Menurut Imam Al-Razi r.h.a dalam karya *ushūl*nya *Al-Maḥshūl* *إستقراء* itu adalah:

الاستقراء هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوت هذا الحكم في جميع جزئياتها أو في بعضها

Menurut Imam Al-Razi r.h.a, *Istiqrā'* bukanlah menetapkan hukum, akan tetapi menetapkan kehujjahan suatu dalil.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Ma'lūf, Abu Lowis, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-A'lām*, Cet. XXI., Dār al-Masyreq, Bairut, 1973., h. 616.).

<sup>85</sup> Abdurrahman, Jaluddin, *Ghāyatul Wushūl Ilā Daqā'iqi 'Ilmil Ushūl*, Al-Jablādy, Mesir, 1992 M./1413 H., h. 371-372 (Lihat juga: Ma'lūf, Abu Lowis, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-A'lām*, Cet. XXI., Dār al-Masyreq, Bairut, 1973., h. 617.).

<sup>86</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid*.

<sup>87</sup> Hasballah, Ali, *Ushūl al-Tasyrī' al-Islāmi, Dār al-Ma'ārif*, Kairo, t.t., h. 260 dan 268 (Khallaf, Abdu Wahhab, *Op. Cit.*, h. 167-168).

<sup>88</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Op. Cit.*, h. 320

<sup>89</sup> Abdurrahman, Jaluddin, *Op. Cit.*, h. 373.

Oleh karena itu *Istiqrā`* menurutnya adalah suatu upaya penetapan dalil yang diperlukan untuk mengetahui hukum suatu kasus yang ternashkan (*juz`i*). Dengan demikian *Istiqrā`* pada hakekatnya adalah suatu metoda penetapan dalil/data penelitian bagi kasus-kasus yang ternashkan.

Metoda *Istiqrā`i* mempunyai 2 teknik kerja, yaitu:

- a. *Istiqrā`* Tekstual (استقراء الأساليب و عبارتها ومفرداتها), maksudnya adalah telaah secara seksama terhadap makna teks suatu lafaz dengan menerapkan suatu *kaedah ushūliyah al-lughawiyah* tertentu.
- b. *Istiqrā`* kontekstual (استقراء الأحكام وعللها وحكمها), adalah tela`ah hukum secara seksama melalui ‘illah dan hikmahnya dengan upaya menerapkan *kaedah ushūliyah at-tasyrī‘iyah* tertentu.

Penelitian *لاجتهادي* juga mempunyai metoda pengumpulan/penetapan data/dalil tersendiri yaitu الاستدلال. Menurut Al-Āmidī r.h.a, lafaz الاستدلال secara bahasa adalah:<sup>90</sup>

استفعال من طلب الدليل والطريق المرشيد إلى الطريق.

Al-Āmidī r.h.a juga menegaskan bahwasanya setelah ia menela`ah sejumlah referensi Usūl Fiqh, ternyata tidak pernah ia mendapatkan batasan pengertian الاستدلال lainnya kecuali:<sup>91</sup>

الاستدلال هو اقامة الدليل على المطلوب.

Al-‘Adhad mempertegas tentang pengertian *Istidlāl* yang dikemukakan oleh Al-Āmidī, melalui ungkapannya:<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid.*, h. 322

<sup>91</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid.*

<sup>92</sup> Madzkur, Muhammad Salam, *Ibid.*

أنّه في العرف العام يطلق على إفادة الدليل مطلقا.

Menurut ulama Syafi'iyah, *Istidlāl* secara istilah dinyatakan sebagai berikut:<sup>93</sup>

الاستدلال هو تشبيه الشيء بالشيء لاشباه خاصة يشتمل عليها.

الاستدلال هو إلحاق الشيء المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمتفق عليه لكونه في معناه.

الاستدلال هو التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل على شرط قرينه من معاني الأصول الثابتة.<sup>94</sup>

Berdasarkan batasan tersebut maka *Istidlāl* itu adalah metoda yang ditempuh peneliti untuk mencari sandaran bagi kasus yang tidak didapatkan nashnya secara qath'iy, yaitu dengan cara mencari substansi makna suatu dalil melalui teori *ta'wīl*. Teori *ta'wīl* menurut para ahli adalah penjelasan makna lafaz berdasarkan *Dalil Zhanni*<sup>95</sup> dengan menggunakan teknik-teknik logika berikut secara alternatif:

- 1). Memastikan keberadaan 'illah pada masalah-masalah yang tidak didapatkan baginya dalil nash dengan penerapan teknis تحقيق علّة الوقائع فيما لا نص فيها<sup>96</sup>. Realisasi dari prinsip ini disebut (تحقيق المناط)<sup>97</sup>.
- 2). Menerapkan tujuan pembuat syare'at yang disebut اعتبار<sup>98</sup>. Realisasi dari metode kerja ini dalam penelitian syari'ah disebut تنقيح المناط
- 3). Mengantisipasi hal-hal yang tidak dikehendaki, yaitu apa saja yang dapat mengakibatkan bencana atau

<sup>93</sup>Al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Al-Burhān Fi Ushūl al-Fiqh, Juz II.*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut, 1418 H. / 1997 M., h. 21.

<sup>94</sup>Al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Al-Burhān Fi Ushūl al-Fiqh, Juz II.*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut, 1418 H. / 1997 M., h. 162.

<sup>95</sup>Hasballah, Ali, *Loc. Cit.* (Khallaf, Abdu Wahhab, *Loc. Cit.*)

<sup>96</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 219.

<sup>97</sup>Madzkur, Muhammad Salam, *Op. Cit.*, h. 253

<sup>98</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 219.

kerusakan yang disebut dengan menerapkan prinsip *سدّ* <sup>99</sup>Realisasi dari prinsip seperti ini disebut *تخريج المناط* <sup>100</sup>.  
*الذريعة*.

Muammad ibnu ‘Ali Asy-Syaukani, secara panjang lebar telah menguraikan metoda *الاستدلال*. Menurutnyametoda *Istidlāl* adalah suatu upaya untuk mengetahui dalil/data bagi kasus-kasus yang tidak didapatkan nashnya melalui karakter kasus yang telah diketahui nashnya ( *هو تعريفٌ للمجهول* ) <sup>101</sup>.  
*بالمعلوم*).

Selanjutnya data/dalil yang terhimpun, menurut kajian *Ushūl Fiqh* harus diadakan pengolahan terlebih dahulu sebelum digunakan sebagai dasar pengambilan putusan hukum, yaitu dengan menggunakan metoda pengolahan dalil/data tertentu.

Untuk data/dalil *Naqliy* mempunyai teknik pengolahan tersendiri yaitu: *الترجيح* atau *الجمع والتوفيق* secara alternatif berjenjang sesuai keberadaan dalil/data yang tersedia.<sup>102</sup>

1) *الجمع والتوفيق* adalah menerapkan kedua dalil yang berbeda pada posisi tunjukan yang sama antara keduanya.<sup>103</sup> Dengan demikian dapat difahami bahwa *الجمع والتوفيق* itu sesungguhnya teori mengkompromikan dalil-dalil yang tampak berlawanan.

2) *الترجيح* menurut *Imam al-Haramaen al-Juwaini* adalah:<sup>104</sup>

*الترجيح هو تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن*

<sup>99</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 219.

<sup>100</sup>Madzkur, Muhammad Salam, *Loc. Cit.*

<sup>101</sup>Al-Syaukani, Muhammad ‘Ali, *Irsyād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Haq Min ‘Ilm al-Ushūl*, Dār Ibnu Katsīr, Cet. II., Damaskus-Bairut, 1424 H./2003 M., h.770 dst. (Lihat juga: Madzkur, Muhammad Salam, *Op. Cit.*, h. 322-323.)

<sup>102</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 230 – 231. (Lihat juga: Sya’ban, Zakiyuddin, *Op. Cit.*, h. 389-390.)

<sup>103</sup>Hasballah, Ali, *Op. Cit.*, h. 362.

<sup>104</sup>Al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Op. Cit.*, h.175.



Yaitu suatu teori seleksi dalil dengan cara mengutamakan salah-satu dalil yang lebih utama tingkat kehujjahannya.<sup>105</sup>

- 3) التسخ, menurut para ahli Ushūl sebagaimana juga disampaikan oleh Imam al-Haramaen al-Juwaini adalah teori pembatalan suatu praktek hukum berdasarkan dalil yang melemahkannya, baik pembatalan secara eksplisit maupun implisit, sebagian maupun sekelompok.<sup>106</sup>

Al-Naskh menurut fuqaha` adalah sebagai berikut:<sup>107</sup>

التسخ هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي

Menurut Abu Bakar ibnu al-Thīb:<sup>108</sup>

النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته

Apabila tidak bisa dilakukan validasi terhadap dalil/data melalui alternatif teori pengolahan dimaksud maka dalil *naqliy* dimaksudkan, harus ditinggalkan dan dianggap tidak ada dalil nash. Dengan demikian masalah yang dihadapi dipastikan termasuk kedalam kelompok masalah yang tidak ternashkan dan penyelesaiannya termasuk wilayah kajian *ijtihād* dan jenis data/dalil yang digunakan adalah *dalil 'aqliy*.<sup>109</sup>

Demikian juga halnya dengan *data/dalil'aqliy*, sebelum digunakan untuk menganalisa hukum masalah, terlebih dahulu perlu diadakan pengolahan. Untuk keperluan ini *dalil 'aqliy* mempunyai teknik pengolahan dalil/data tertentu, yaitu teori *munāsabah* yang meliputi 3 teknik,

---

<sup>105</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 231.

<sup>106</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Ibid.*, h. 232.

<sup>107</sup>Al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Ibid.*, h. 246.

<sup>108</sup>Al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Ibid.*, h. 247.

<sup>109</sup>Khallaf, Abdul Wahhab, *Ibid.*, h. 232.

yaitu: *تخرج المناط*, *تنقيح المناط* dan *تحقيق المناط* secara alternatif dengan rincian sebagai berikut:

- 1). *تخرج المناط*, yaitu upaya menentukan ‘illah kasus yang tidak ternashkan dan tidak terdapat *ijmā’* dari kasus syara’ yang ternashkan.<sup>110</sup>
- 2). *تنقيح المناط*, yaitu upaya sungguh-sungguh untuk mengetahui ‘illah yang ditunjukkan oleh nash, dengan cara membuang sifat-sifat yang tidak sesuai.<sup>111</sup>
- 3). *تحقيق المناط*, yaitu menetapkan secara pasti tentang adanya ‘illah yang sesuai dengan masalah suatu *furū’* yang tidak ditetapkan oleh Nash ataupun *Ijmā’*.<sup>112</sup>

## 7. Metoda Analisa Hukum Masalah

Setelah data dinilai valid, langkah selanjutnya melakukan analisis hukum masalah. Dalam *Ushūl Fiqh* dikenal ada dua metode analisis sesuai dengan jenis penelitian yang dilakukan., yaitu metoda Analisis Deduktif untuk penelitian *Istinbāth* dan metode Analisis Induktif untuk penelitian *Ijtihād* dengan teori analisis tertentu.

Analisis deduktif adalah penerapan ketetapan umum *kaedah ushūliyah* pada simpulan hasil analisis tekstual nash secara khusus. Sedangkan analisis induktif adalah memasukan hasil simpulan kasus tertentu ke dalam cakupan *kaedah-kaedah fiqhiyah* dalam menganalisis masalah yang tidak ternashkan.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup>Sya’ban, Zakiyuddin, *Op. Cit.*, h. 151. (Lihat juga: Khallaf, Abdul Wahhab, *Ibid.*, h. 79. dan Hasballah, Ali, *Op. Cit.*, h. 146.)

<sup>111</sup>Hasballah, Ali, *Ibid.*, (Lihat juga: Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 78-79. dan Sya’ban, Zakiyuddin, *Op. Cit.*, h. 152.)

<sup>112</sup>Sya’ban, Zakiyuddin, *Op. Cit.*, h. 152-153. (Khallaf, Abdul Wahhab, *Op. Cit.*, h. 79. dan Hasballah, Ali, *Ibid.*, h. 147-148.)

<sup>113</sup>Prof. H.A. Djazuli, *Kitab Undang Undang Hukum Perdata Islam* (Terjemahan dari: Majallatul Ahkām al-‘Adaliyah oleh Tim Penerjemah Drs. Tajul Arifin, M.A dkk), Kiblat Press, Bandung, 2002., h. xxii.

Masing-masing teknik analisis dimaksud adalah:

a. Teknik analisis deduktif / analisis tekstual kasus adalah memutuskan ketetapan hukum bagi permasalahan yang ternashkan melalui kajian makna lafaz nash qath'iy. Teknik analisis Analisis Deduktif tekstual mencakup teori sbb:

- 1). Ibārah/Manthūq
- 2). Isyārah/Manthūq
- 3). Iqtidla'/Manthūq
- 4). Dalālah/Fahwal Khithāb (Mafhūm Muwāfaqah)
- 5). Dalīlul Khithāb (Mafhūm Mukhālafah)

b. Metode Analisis Induktif /Substansial

Metode Analisis Induktif/Substansial pada hakekatnya merupakan teori perluasan cakupan hukum yang berlaku. Metode ini digunakan sebagai metode analisis hukum masalah untuk jenis penelitian *Ijtihādiy*.

Analisis induktif dalam penelitian syari'ah adalah penerapan kaedah-kaedah fiqhiyyah dalam upaya menganalisis hukum masalah yang tidak ternashkan. Penerapan kaedah fiqhiyyah dalam menganalisis hukum masalah ini disebut dengan metode analisis induktif karena kaedah fiqhiyyah itu sendiri merupakan prinsip-prinsip umum hukum sebagai ketetapan-ketetapan hukum dalam Islam yang dihasilkan dari teori berpikir induktif.<sup>114</sup>

Metode Analisis secara Induktif/Substansial ini mencakup sejumlah teori dan metoda analisa masalah yang baku secara alternatif sesuai dengan karakter kasus yang dihadapi. Teori-teori dimaksud adalah:

- 1). Qiyāsi, yaitu menyamakan hukum kasus dengan hukum yang ternashkan karena kesamaan 'illat antara keduanya.

---

<sup>114</sup>Prof. H.A. Djazuli, *Loc. Cit.*

- 2). Istiḥsāni, menyimpulkan hukum kasus berdasarkan anggapan baik mujtahid karena tidak didapatkan dan tidak dapat diterapkannya Qiyās.
- 3). Istishlāhi, yaitu menetapkan hukum suatu kasus berdasarkan kemashlahatan yang diharapkan karena tidak didapatkan dan tidak dapat diterapkannya Istiḥsān.
- 4). ‘Urfi, yaitu menetapkan hukum suatu kasus berdasarkan nilai kelayakan masyarakat karena tidak didapatkan dan tidak dapat diterapkannya peringkat dalil di atasnya.
- 5). Istishḥābi, yaitu memberlakukan ketetapan hukum yang sudah berlaku sebelumnya karena tidak didapatkan dan tidak dapat diterapkannya peringkat dalil di atasnya dan tidak juga didapatkan ketetapan lain penggantinya.

Untuk lebih memudahkan pemahaman perlu disajikan schema mengenai tahapan kerja operasional Penelitian Syari‘ah ssb:

المسألة	المصادر	مسالك	بحث الدليل	مناهج	حجية الدلالة	الحكم
استنباط	منصوص والسنة	القرآن	استقرائي لتفسير والجمع والتوفيق الترجيح النسخ	لغة: الخاص العام المشترك المطلق المقيّد الحقيقي المجازي معنويًا: عبارة النص	قطعي	الشرعي

		إشارة النص دلالة النص اقتضاء النص						
الفقهى	ظنى	قياسى استحسانى استصلاحي استصحابى عرفى	- تخريج المناط - تنقيح المناط - تطبيق المناط	التأويل	استدلال ى	ما لا نص فيها	غير منصوص	اجتهاد

### C. Kesimpulan

Sebagai penutup berikut disampaikan beberapa kesimpulan dan rekomendasi. Adapun kesimpulan dari uraian naskah sbb:

1. Lemahnya penguasaan alumni Fakultas Syari'ah terhadap Ilmu Ushûl Fiqh disebabkan Ilmu Ushul Fiqh hanya dijadikan sebagai beban SKS untuk kelayakan muatan kurikulum fakultas.
2. Untuk meningkatkan penguasaan alumni Fakultas Syari'ah terhadap Ilmu Ushul Fiqh adalah mengaplikasikan Ilmu Ushûl Fiqh sebagai pedoman acuan penelitian mahasiswa fakultas Syari'ah.
3. Ilmu Ushul Fiqh bukan hanya sekedar mungkin dan layak untuk dijadikan metodologi penelitian pada Fakultas Syari'ah, tetapi merupakan keharusan dan keniscayaan untuk difungsikan sebagai pedoman dan acuan penelitian ilmiah dalam bidang Syari'ah bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah dalam penyusunan tugas akhir studi di Perguruan Tinggi.

Selanjutnya perlu direkomendasikan kepada pimpinan Fakultas Syari'ah untuk dapat menindak lanjuti temuan dan kesimpulan dari kajian ini dalam bentuk Seminar Metodologi Penelitian Ilmiah Fakultas Syari'ah secara nasional.

#### **D. Daftar Pustaka**

- Abdurrahman, Jaluddin\_, *Ghāyatul Wushūl Ilā Daqā'iqi 'Ilmil Ushūl*, Al-Jablādy, Mesir, 1992 M./1413 H.
- Al-Anshāri, Abu Yahya Zakaria\_, *Ghāyatul Wushūl Syarhi al-Ushūl*, Al-Haramaen, Singapur-Jeddah-Indonesia, t.t.
- Al-Baidlawi, Minhāj al-Wushūl Ilā Tahqīq al-Haqqi Min 'Ilm al-Ushūl Juz I, Al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubra, Mesir, 1326 H.
- Al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Al-Burhān Fi Ushūl al-Fiqh*, Juz II., Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut, 1418 H. / 1997 M.
- Al-Syaukani, Muhammad 'Ali\_, *Irsyād al-Fuḥūl Ilā Tahqīq al-Haq Min 'Ilm al-Ushūl*, Dār Ibnu Katsīr, Cet. II., Damaskus-Bairut, 1424 H./2003 M.
- As-Sabki, Ali bin Abd al-Kafi, at. all., *Al-Ibhāj Fī Syarh al-Manhāj*, Juz I, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, Cet. I., Bairut, 1404 H./1984 M.
- As-Sabki, Tāj ad-Dīn Abd al-Wahhab, *Al-Asybah Wa al-Nzhā'ir Juz I*, Markaz Buhūts al-'Ilm, Mesir, t.t.
- Djazuli, H.A., *Kitab Undang Undang Hukum Perdata Islam* (Terjemahan dari: *Majallatul Ahkām al-'Adaliyah* oleh Tim Penerjemah Drs. Tajul Arifin, M.A dkk), Kiblat Press, Bandung, 2002.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihād Sebelum Tertutup* (Terjemahan oleh Agah Garnadi dari "The Early Development of Islamic Jurisprudence", Islamic Research Institute

- Pakistan, Islamabad, 1970)., Penerbit PUSTAKA ITB, 1405 H / 1984 M.
- Hasballah, Ali, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi, Dâr al-Ma'ârif*, Kairo, t.t.
- Khallaf, Abd. Wahhab, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Cet. XI., Dâr al-Qalâm, Kwait, 1977 H./1397 M.
- Khudlri Beik, Syekh Muhammad al-, *Ushûl al-Fiqh*, Al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, Mesir, 1969 M. / 1389 H.
- Ma'lûf, Abu Lowis \_\_, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-A'lâm*, Cet. XXI., Dâr al-Masyreq, Bairut, 1973.
- Madzkur, Muhammad Salam, *Manâhij al-Ijtihād fî al-Islâm*, Pen. Al-'Ashriyyah, Kuwaet, 1974.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum*, Jakarta, Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Soekanto, Soerjono, *Ringkasan Metodologi Penelitian Hukum Empiris*, Pen. IND-HIL-CO., Jakarta, 1990.
- Sulistyowati Irianto, et all., *Metode Penelitian Hukum Konste-lasi Dan Refleksi (Penelitian Hukum dan Hakekatnya sebagai Penelitian Ilmiah, oleh Sutandyo Wignjosoebroto)*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. ke-2, Jakarta, 2011.
- Suriasumantri, Yuyun S., ***Filsfat Ilmu Sebuah Pengantar Populer***, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 2007.
- Sya'ban, Zakiyuddin, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi, Dâr at-Ta'lif*, Cet. Ke-3., Mesir, 1964
- Syafe'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqih*, Pustaka Setia, Bandung, 1999 M / 1420 H.
- Yazid, Abu\_\_, *Aspek-aspek Penelitian Hukum, Hukum Islam – Hukum Barat*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2010.

# **PENGEMBANGAN TEORI, METODOLOGI DAN ARGUMENTASI HUKUM ISLAM**

## **(Kajian Ijmak Sebagai Dalil dan Metode Pengembangan Pemikiran Hukum Islam)**

Maimun

Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung  
Jl. Letkol. H. Endro Suratmin, Sukarame, Bandar Lampung  
E-mail: maimun@radenintan.ac.id

### **A. Pendahuluan**

Dalam teori metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) disebutkan bahwa sumber<sup>115</sup> utama hukum Islam adalah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan yang lainnya hanyalah sebagai penunjang terhadap sumber tersebut, seperti ijmak, kiyas, dan lain-lain. Fazlur Rahman (w. 1988 M) mengatakan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber materiel adalah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan ijmak merupakan dasar formal, dan kiyas adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.<sup>116</sup> Tetapi setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Syafi'i (w. 204 H), sumber (dalil) hukum itu disistematisir dan diurutkan

---

<sup>115</sup>Term sumber (*maṣḍar* atau *maṣḍar*) sebagai pengganti dalil (*ad-dalil*) merupakan term baru, yang kelihatannya dipengaruhi oleh peristilahan hukum sekuler Barat. Term baru ini digunakan oleh para pakar pemikiran hukum Islam dalam literatur *uṣūl al-fiqh* yang terbit pada akhir abad ke 14 hijriyah, atau pertengahan abad ke 20 Masehi, seperti terlihat dalam karya Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956 M), *Maṣḍar at-Tasyrī' fī mā lā Naṣṣa Fih* dan *Maṣḍar al-Ahkām al-Islāmiyyah* karya Zakaria as-Sabri.

<sup>116</sup> Fazlur Rahman, *Islām*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.



menjadi: al-Qur'an, sunnah, ijmak, dan kiyas.<sup>117</sup> Penetapan sumber hukum tersebut menjadi doktrin kemudian oleh *Jumhūr al-Ulamā'* disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbāt*-kan hukum.<sup>118</sup> Adapun selebihnya, seperti *istiṣlāh*, *istihsān*, *qaul ṣahābi*, *ijmā'* ahli Madinah, 'urf (*al-'ādah*), *sad az-ẓari'ah* dan *syar'u man qablāna* merupakan dalil yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan *uṣūliyyin*.<sup>119</sup> Menurut Najm ad-Din at-Tūfi (w. 716 H) tidak kurang dari 19 macam sumber (dalil) hukum yang diperselisihkan.<sup>120</sup> Bahkan lebih dari itu, jumlah seluruhnya adalah sebanyak 45 macam dalil hukum.<sup>121</sup>

Dalam lintas sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam, bersamaan dengan berlalunya waktu, konsep ijmak yang dikonstruksi asy-Syāfi'i dalam *ar-Risalah*-nya tampak masih bersifat general dan belum menjadi sebuah teori yang jelas, karena masih kesulitan mencari acuan dalil al-Qur'an, sehingga pada akhirnya merujuk pada hadis-hadis yang maknanya bahwa umat Islam tidak akan bersepakat dalam kesalahan. Jadi, ijmak dalam pemikiran Syāfi'i merupakan praktik-praktik yang diamalkan sebagai kesepakatan umat. Tetapi dalam perkembangan berikutnya, ijmak sebagai dalil hukum Islam (*fiqh*) dirumuskan dengan ketat, yaitu kesepakatan bulat (totalitas) para ulama pada suatu masa tertentu mengenai hukum syara' tertentu.<sup>122</sup> Menurut para ulama, kalau suatu persoalan dianggap telah ada ijmak, maka pendapat baru tidak boleh lagi diberikan.<sup>123</sup>

<sup>117</sup> Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (selanjutnya ditulis asy-Syāfi'i), *Ar-Risālah* (Mesir: Dār al-Fikr, t.t.), h. 39. *Al-Umm* (Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

<sup>118</sup> Zaky ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Ta'lif, 1964), h. 27.

<sup>119</sup> Lihat, Muhammad Sa'id Ali Abdu Rabbih, *Buhūs fi al-Adillāh al-Mukhtalaf Fihā 'Ind al-Uṣūliyyin* (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1400 H/1980 M). Zaky ad-Din Sya'bān, *op-cit.*, h. 28.

<sup>120</sup> Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣṣahah fi at-Tasyri' al-Islāmi wa Najm ad-Din at-Tūfi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1384 H/1964 M), h. 117.

<sup>121</sup> Lihat, Abdurrahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Penerbit AMZAH, 2010), h. 197.

<sup>122</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, perjemah Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984), h. 144.

<sup>123</sup> *Ibid.*

Terminologi ini menunjukkan ketidakbolehan terjadi perbedaan pendapat, bahkan seorang ahli hukum pun mesti menyepakatinya. Dasar perumusan terminologi ijmak ini bertolak dari asumsi bahwa yang memungkinkan terjadi ijmak hanyalah pada masa sahabat, karena jumlah mereka masih sedikit. Sedangkan pada masa-masa berikutnya sulit untuk terjadi ijmak. Terlebih lagi pada periode klasik, fungsi dan kedudukan ijmak telah bergeser dan berorientasi sebagai instrumen untuk membela suatu pendapat, sehingga diklaim bahwa itu telah terjadi ijmak, bahkan sebenarnya hal itu tidak ada terjadi ijmak. Apabila terjadi suatu kasus hukum baru, orang mudah merujuk pada hasil kesepakatan sebelumnya, terutama ijmak sahabat. Hal ini mengakibatkan ijmak berorientasi ke masa lalu, statis, kaku, formal, dan tidak prospektif ke masa depan. Oleh karena demikian, nyaris kreatifitas ijtihad intelektual menjadi lemah, keberanian para ulama untuk membongkar konstruksi fikih yang dipandang final sulit terjadi, dan bahkan konfirmatas dan fanatik maḏhab terus terjadi sepanjang masa, yang pada akhirnya ruang gerak “pintu ijtihad tertutup”.

Di era globalisasi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi komunikasi informasi modern saat ini, kelemahan dan kebakuan serta “tertutup pintu ijtihad” tersebut, menggugat para pemikir hukum Islam untuk mendekonstruksi, merekonstruksi, mereformulasi, atau paling tidak mempertanyakan kembali dengan melahirkan berbagai gagasan baru dan bahkan pembaruan *uṣūl al-fiqh* secara umum. Di antaranya seperti Hasan at-Turābī dengan pembaruan *uṣūl al-fiqh*-nya,<sup>124</sup> Mahmoud Mohamed Ṭāhā

---

<sup>124</sup>Ia menulis sebuah karya dengan, *Tajdid fi Uṣūl al-Fiqh* (Bairut-Khartoum: Dār al-Fikr, 1980). Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad (Dosen IAIN Sunan Gunung Jati Bandung).

dengan konstruksi teori *nasakh*,<sup>125</sup> Abdullah Ahmed al-Na'im dengan dekonstruksi syari'ah,<sup>126</sup> Fazlur Rahman dengan *double movement*,<sup>127</sup> dan Muhammad Syahrur dengan *naẓariyyah al-hudūd*-nya.<sup>128</sup> Tentunya masih banyak lagi para pemikir muslim kontemporer bermunculan dengan gagasan dan pemikiran cerdasnya sekaligus melahirkan karya-karya monumentalnya, termasuk perlunya mereformulasi kembali konsep ijmak.

Bertolak dari latar belakang pemikiran tersebut di atas, muncul kegelisahan akademik dengan mempertanyakan kembali, perlukah konsep ijmak baik sebagai teori maupun sebagai metode menetapkan hukum direformulasi kembali di era modern ini dalam pengembangan pemikiran hukum Islam.? Tulisan ini akan mencoba mengkaji dan menjawab pertanyaan dimaksud sebagaimana pembahasan berikut ini.

## B. Pembahasan

Ijmak sebagai teori dan metode penetapan hukum Islam dapat dilihat dari berbagai aspeknya sebagai berikut:

### 1. Definisi Ijmak

Secara etimologis, ijmak berasal dari akar kata *ajma'a yajmi'u ijmā'an* yang wazannya kata *ifālan*, yang mengandung dua makna: Pertama, bermakna "ketetapan

---

<sup>125</sup>Ia telah merekonstruksi teori nasakh ulama uṣūl klasik, dengan teori nasakh model baru. Bisa dibaca dalam karyanya *The Second Message of Islam*, yang diterjemahkan oleh muridnya Abdullah Ahmed al-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1984).

<sup>126</sup>Di antara karyanya, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law* (Cyracuse: Syracuse University Press, 1990). Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, dengan *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2001), Cet. ke 3.

<sup>127</sup>Di antara karyanya, *Islamic Methodology in History* (Carachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982).

<sup>128</sup>Karyanya yang monumental, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Al-Ahab li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1992). Sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Sahiran Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, dengan *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2007).

hati atas suatu perkara. Pemaknaan ini ditemukan dalam Q.S. Yunus (10): 71:

Artinya: “Maka kepada Allah-lah aku bertawakkal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku)”.

Dalam pernyataan Rasulullah Saw. ditemukan ungkapan:

Artinya: “Tidak ada puasa bagi orang yang tidak membulatkan niat puasa pada malam hari sebelum terbit fajar”.<sup>129</sup>

Kedua, bermakna “kesepakatan terhadap sesuatu (*al-ittifāq ‘alā al-amr*)”. Ijmak dalam pemaknaan ini ditemukan dalam Q.S. Yusuf (12): 15:

Artinya: “Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur (lalu mereka memasukkan dia), dan (di waktu dia sudah dalam sumur) Kami wahyukan kepada Yusuf: “Sesungguhnya kamu akan menceritakan kepada mereka perbuatan mereka ini, sedangkan mereka tidak ingin lagi”.<sup>130</sup>

Dua pemaknaan ijmak tersebut dapat ditegaskan perbedaan stresingnya bahwa, pemaknaan yang pertama hanyalah terletak pada satu tekad bulat perseorangan dalam merealisasikan suatu pekerjaan yang direncanakannya, sedangkan pemaknaan yang kedua memerlukan konsensus secara bulat dalam merealisasikan suatu perbuatan yang diprogramkannya.

Adapun pemaknaan ijmak secara terminologi telah banyak dikemukakan oleh para ahli *uṣūl* antara lain: al-Gazālī asy-Syāfi’i (w. 505 H) mendefinisikan ijmak dengan “Kesepakatan umat Nabi Muhammad Saw.

---

<sup>129</sup>Sulaimān ibn al-Asy’as as-Sajastāni al-Azdi Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud* (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.t.), Juz ke 2.

<sup>130</sup>Lihat, Ali Jumū’ah, *al-Ijmā’ ‘Ind al-Uṣūliyyin* (al-Qāhirah: Dār ar-Risālah, 1420 H/2009 M), Cet. ke 2, h. 5.

secara khusus mengenai suatu permasalahan agama”.<sup>131</sup> Terminologi ijmak ini menggambarkan bahwa ijmak harus dilakukan oleh umat Nabi Muhammad Saw. dalam arti oleh seluruh umat Islam, mereka harus konsensus dalam menyepakati setiap persoalan agama. Tetapi, ia tidak memasukkan kalimat “setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw.(*ba'da wafāti Muhammadin Saw*)” kelihatannya secara logika, karena ijmak di masa Nabi tidak diperlukan, dan pada masa itu hak prerogatif dan otoritatif penetapan hukum adalah Nabi Muhammad.

Al-Āmidī asy-Syāfi'i (w. 631 H) mendefinisikan ijmak dengan: “Ungkapan dari kesepakatan sejumlah *ahl al-halli wa al-'aqd* dari umat Nabi Muhammad pada suatu masa tentang kasus hukum yang terjadi”.<sup>132</sup> Terminologi ijmak yang dirumuskan oleh al-Āmidī ini dapat ditegaskan bahwa yang dimaksudkannya dengan *al-ittifāq*, yaitu mereka sepakat secara umum baik berupa ungkapan perkataan (*al-aqwāl*), perbuatan (*al-a'fāl*), bersikap pasif (*as-sukut*) dan penetapan (*at-taqrir*). Dimaksudkan dengan *jumlah ahl al-halli wa al-'aqd*, yaitu kesepakatan mereka (*mujtahidin fi al-ahkām asy-syar'iyyah*) secara umum atau sebagian mereka. Dimaksudkan dengan *min ummati Muhammad*, yaitu umat Islam yang ahli dalam berbagai persoalan keagamaan. Dimaksudkan dengan *fi 'aṣr min al-a'sār*, yaitu kesepakatan *ahl al-halli wa al-'aqd* pada semua masa hingga datang kiamat. Sedangkan dimaksudkan dengan *'alā hukmin wāqi'atin*, yaitu peristiwa hukum dari berbagai persoalan secara umum, baik berupa penetapan, peniadaan, dan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum syara', hukum-

---

<sup>131</sup>Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazālī (selanjutnya ditulis al-Gazālī), *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Syirkah at-Ṭibā'ah al-Fannīyyah al-Muttaḥidah, 1391 H/1971 M), h. 199.

<sup>132</sup>Saif ad-Dīn Abū Hasan 'Alī bin Abi 'Alī bin Muhammad al-Āmidī (selanjutnya ditulis al-Āmidī), *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Riyāḍ: Dār as-Ṣamī'iyy li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1424 H/2003 M), Cet. ke 1, Juz ke 1, h. 262.

hukum logika dan makna ijmak dalam arti tradisional (*al-‘urfiyyāt*).

Imām Syāfi‘i (w.204 H) dalam karyanya *ar-Risālah* dalam bab *al-Ijmā’*, ia tidak memberikan terminologi ijmak yang jelas dan tegas. Akan tetapi secara implisit dapat ditemukan dari pernyataan asy-Syāfi‘i bahwa, “barang siapa berkata pada apa yang diucapkan (disepakati) *jamā’ah al-muslimin*, maka wajib mereka mengikuti kesepakatan mereka”.<sup>133</sup> Jika pernyataan ini dipandang sebagai rumusan ijmak, maka berarti inilah yang dimaksudkan deskripsi ijmak menurut asy-Syāfi‘i. *Jumhūr Uṣūliyyin* tidak ada yang mengatakan pernyataan asy-Syāfi‘i itu sebagai rumusan ijmak. Terminologi ijmak justru ditemukan dalam karya-karya para pengikutnya, di antaranya az-Zarkasyi (745-794 H) mengkonstruksi rumusan ijmak dengan “Kesepakatan para imam mujtahid umat Nabi Muhammad Saw. setelah wafatnya tentang suatu persoalan peristiwa hukum yang terjadi pada suatu masa”.<sup>134</sup> Terminologi ini menggambarkan bahwa ijmak dalam pemikiran asy-Syāfi‘i adalah kesepakatan para imam mujtahid secara totalitas, tidak termasuk kesepakatan orang awam dan sebagian para mujtahid dari umat Nabi Muhammad yang terjadi setelah beliau wafat, terjadi kesepakatan itu baik dalam persoalan-persoalan hukum syara’ (*asy-syar’iyyāt*), hukum-hukum rasional (*al-‘aqliyyāt*), analisis kebahasaan (*al-lugawiyyāt*) dan termasuk tradisi yang berkembang di masyarakat (*al-‘urfiyyāt*), serta tidak saja terjadi pada masa tertentu tetapi terjadi sepanjang masa hingga hari kiamat.

---

<sup>133</sup>Al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris asy-Syāfi‘i (selanjutnya ditulis asy-Syāfi‘i), *ar-Risālah*, pen-tahqiq Ahmad Muhammad Syākir (Mesir: Dār al-Fikr, t.t.), h. 475.

<sup>134</sup>Badar ad-Din Muhammad bin Bahādir bin ‘Abd Allah az-Zarkasyi asy-Syāfi‘i (selanjutnya ditulis az-Zarkasyi), *Bahr al-Muhiṭ fi Uṣūl al-Fiqh* (al-Qāhirah: Dār as-Ṣafwah, 1409 H/1988 M), Cet. ke 1, Juz ke 4, h. 436-437. Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi‘i Hayātuh wa ‘Aṣruh Arāuh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1363 H/1944 M), h. 282.

Dari berbagai terminologi ijmak yang dikonstruksi oleh para ahli *uṣūl al-fiqh* tersebut di atas dapat diringkaskan secara substansial bahwa ijmak akan terjadi bila memenuhi unsur-unsur: *Pertama*, terdapat kesepakatan seluruh mujtahid dari umat Islam (*jamā'ah al-muslimin*) secara totalitas. Apabila terdapat seorang mujtahid, atau sebagian mereka yang menolak kesepakatan maka tidak terjadi ijmak, dan hal ini tidak dibatasi oleh wilayah, daerah, dan bahkan negara, tetapi mujtahid seluruh dunia tanpa kecuali mereka harus sepakat dalam setiap persoalan agama yang dibahasnya. *Kedua*, kesepakatan yang dilakukan harus dinyatakan oleh para mujtahid dengan jelas, tidak boleh kesepakatan dengan cara diam-diam (*ijmā' sukuti*). Hal ini konsekuensinya tidak akan terjadi ijmak. *Ketiga*, mereka yang melakukan kesepakatan adalah para mujtahid, bukan orang awam dan para mujtahid yang tidak memenuhi persyaratan ijtihad. *Keempat*, ijmak dilakukan setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, sebab di masa Nabi hidup tidak pernah terjadi ijmak dikarenakan berbagai persoalan keagamaan kata kunci pemutusnya adalah Rasulullah Saw. sendiri. *Kelima*, sasaran kesepakatan yang dilakukan adalah peristiwa hukum tertentu yang terjadi.

## **2. Eksistensi Ijmak sebagai Dalil Hukum**

Di kalangan *uṣūliyyin* klasik dan kontemporer dalam memperbincangkan eksistensi ijmak sebagai dalil hukum terjadi *debat table*. *Jumhūr Uṣūliyyin* seperti al-Āmidī (w. 631 H), Ibn al-Hājib (w. 646 H) dan yang lainnya berpendapat bahwa ijmak merupakan *hujjah syar'i* yang bersifat *qaṭ'i* yang wajib diamalkan oleh setiap muslim dan dilarang untuk mengingkarinya.

Barang siapa yang mengingkarinya maka dianggap sebagai *kāfir*.<sup>135</sup> Itulah sebabnya *Jumhūr Uṣūliyyin* memposisikan ijmak sebagai *hujjah syar'i* (dalil) hukum yang ketiga setelah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan menurut Abu Ishāq Ibrāhim bin Siyār yang dikenal dengan an-Nazām al-Mu'tazili (w. 231 H), sebagian ulama Syi'ah dan Khawārij berpendapat bahwa ijmak tidak bisa dijadikan *hujjah*.<sup>136</sup> Tentunya kedua pendapat tersebut, masing-masing mempunyai argumentasi yang dikedepankannya. Demikian juga mereka yang menolak ijmak sebagai *hujjah syar'i*, adalah sama sebagaimana *Jumhūr Uṣūliyyin* berdasarkan pada argumentasi-argumentasi yang dipegangnya.

Selain dari mereka (*nufāt al-ijmā'*), kalangan maḥab Zāhiri seperti Ibn Hazm (w. 456 H) mengkritik pendapat dan argumentasi-argumentasi yang dipegangi oleh *Jumhūr Uṣūliyyin*. Di antara argumen yang dikemukakan oleh *Jumhūr Uṣūliyyin* adalah Q.S. an-Nisā' (4): 115. Pada ayat ini, yang dikehendaki "jalan orang-orang mu'min" menurut Ibn Hazm adalah ta'at kepada Allah (al-Qur'ān) dan Rasul (sunnah) yang jelas datangnya sunnah itu dari beliau, maka dalam konteks ini tidak ada dalil yang menunjukkan kehujjahan ijmak. Demikian juga hadis-hadis yang dijadikan dasar oleh *Jumhūr Uṣūliyyin*, semuanya terkategori hadis ahad yang tidak memberikan kepastian (*qaṭ'i*) untuk menguatkan kehujjahan ijmak. Jika hadis-hadis itu menfaidahkan *qaṭ'i* tentu ia mutawatir maknanya. Jika demikian pengertiannya maka sudah barang pasti umat Islam terpelihara dari kesalahan (*al-khaṭā'*) dan kesesatan (*dalālāh*) dengan cara melakukan kekufuran, atau menyalahi dalil-dalil yang *qaṭ'i*.

<sup>135</sup> Al-Āmidī, *op.cit.*, h. 266. Zaki ad-Din Sya'bān, *op.cit.*, h. 85. 'Alī 'Abd ar-Rāziq, *al-ijmā' fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1366 H/1947 M), h. 25.

<sup>136</sup> Alī bin 'Abd al-Kāfi as-Subki, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qāḍi al-Baiḍāwī* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H/1984 M), Juz ke 3, h. 352-353. 'Alī 'Abd Rāziq, *loc.cit.* Zaki ad-Din Sya'bān, *op.cit.*, h. 86.



Meskipun sebenarnya ada sebagian hadis Rasulullah yang menyatakan bisa saja terjadi kesalahan dilakukan oleh umat.<sup>137</sup>

### 3. Tipologi Ijmak dalam Konteks Ijtihad

Eksistensi ijmak dalam konteks ijtihad dapat dilihat dari tipologinya dibedakan pada dua segi, yaitu dari segi terbentuknya, dan ragam lokalitas tempat domisili ulamanya.

#### 1). Proses Terbentuknya Ijmak

Para ahli *uṣūl al-fiqh* dalam membahas proses terbentuknya ijmak, mereka membedakan pada dua macam bentuk, yaitu *ijmā' ṣarih* dan *ijmā' sukuti*. Dimaksudkan dengan *ijmā' ṣarih* yaitu kesepakatan para imam mujtahid pada suatu masa terhadap suatu kasus hukum tertentu di mana satu sama lain mereka menyatakan pendapatnya dengan tegas bertemu dalam satu majelis, dan suatu kasus hukum itu dapat dipecahkan dan disepakati bersama. Atau dengan cara lain, mereka tidak bertemu secara langsung tetapi mereka semuanya mengeluarkan fatwa mengenai suatu kasus hukum yang sama, dan substansi fatwanya pun sama, maka bentuk yang demikian ini pada dasarnya adalah sama dengan bentuk yang pertama, sehingga terjadilah apa yang disebut dengan *ijmā' ṣarih*. Sedangkan ijmak diam-diam (*ijmā' sukuti*) yaitu pendapat sebagian para mujtahid pada suatu kasus hukum tertentu, sementara sebagian mujtahid yang lainnya pada waktu yang sama setelah mengetahui problematika hukumnya mengambil sikap diam

---

<sup>137</sup>Lihat, Abū Muhammad 'Alī bin Ahmad bin Sa'īd bin Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* (Mesir: Dār al-Kutub, t.t.), Juz ke 4, h. 131-133. Zakaria as-Sabri, *loc.cit.*

dengan tidak menyatakan pendapat atau penolakannya.<sup>138</sup>

Di kalangan *Jumhūr fuqahā'* dan *Uṣūliyyin* sepakat bahwa tipologi model ijmak yang pertama dapat menjadi *hujjah asy-syar'iyyah* dan berkonsekuensi *qaṭ'i*. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai model ijmak bentuk yang kedua. Perbedaan pendapat ini dapat dikategorikan pada tiga golongan pendapat: Golongan pendapat pertama mengatakan bahwa sikap diam-diam sebagian imam mujtahid tidak bisa dikatakan sebagai ijmak dan tidak bisa menjadi *hujjah*, demikian pendapat *Jumhūr Syāfi'iyyah*, *Mālikiyyah*, sebagian *Hanafiyyah* dan *Hanābilah*. Golongan pendapat kedua mengatakan bahwa *ijmā' as-sukuti* itu menjadi *hujjah qaṭ'iyyah*, demikian pendapat sebagian *Hanafiyyah* dan *Hanābilah*. Golongan pendapat ketiga mengatakan bahwa *ijmā' as-sukuti* sebagai *hujjah*, tetapi *ẓanniyyah*, demikian pendapat sebagian *Syāfi'iyyah* dan *Hanafiyyah*.<sup>139</sup> Golongan pendapat yang disebutkan terakhir ini, terutama pendapat *Imām Syāfi'i* sendiri, ia menolak *ijmā' as-sukuti*, ia hanya mengakui *ijmā' as-ṣarih* sebagai *hujjah asy-syar'iyyah*.<sup>140</sup> Ia tidak mudah menerima pendapat yang mengatakan terjadinya ijmak atasnya, karena sulit dibuktikan kebenarannya dan memang tidak mungkin dapat dibuktikan.<sup>141</sup>

Para ulama dari tiga golongan pendapat tersebut di atas, lebih rinci lagi dapat dikemukakan mengenai

---

<sup>138</sup>Zaki ad-Din Sya'bān, *op.cit.*, h. 84. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1958 M), h. 205. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *op.cit.*, h. 51.

<sup>139</sup>'Abd Allah bin Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Bairut: Mu'assasah ar-Rayyān, 1418 H/1997 M), Cet. ke 1, h. 164.

<sup>140</sup>Al-Imām Abi 'Abd Allah Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (selanjutnya ditulis asy-Syāfi'i), *al-Umm* (Mesir: T.Tp., t.t.), Juz ke 7, h. 148.

<sup>141</sup>*Ibid.*, h. 256.

kehujjahan model *ijmā'* as-sukuti ini. Ulama Syāfi'iyyah dan Mālikiyyah berpendapat tidak memandangnya sebagai ijmak. Al-Jubā'i al-Mu'tazili (w. 321 H), Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), Ibn al-Qaṭṭān (w. 359 H) dan *Jumhūr Hanafiyyah* memandangnya sebagai ijmak dan *hujjah asy-syar'iyyah* yang *qaṭ'i*. Al-Āmidī (w. 631 H), Ibn al-Hājib (w. 646 H) dan al-Karākhi al-Hanafi (w. 340 H) memandangnya sebagai *hujjah ḥannafiyyah*.<sup>142</sup>

## 2). Tempat Domisili Ulama Berijmak

Seperti telah diekemukakan oleh *Jumhūr al-'Ulama'* bahwa ijmak terjadi selama terpenuhi unsur-unsurnya, di mana seluruh ulama mujtahid dari seluruh negara dan golongan menyepakati suatu masalah hukum tertentu, sehingga menjadi satu macam ijmak. Namun demikian, dalam faktanya berbagai ulama mujtahid melakukan ijmak di mana mereka berdomisili, sehingga ditemukan dalam fakta sejarah ada yang disebut dengan *ijmā' ahl al-Madinah*, *ijmā' ahl al-Haramain*, *ijmā' al-khulafā' ar-rāsyidin*, *ijmā' ahl al-Miṣriyyin*, *ijmā' asy-syaikhān*, dan *ijmā' al-'itrah*. Semua ragam ijmak ini mempunyai pola pemikiran dan keyakinan masing-masing dalam berijtihad.

## 4. Ijmak pada Periode asy-Syāfi'i

Pada awalnya Imām asy-Syāfi'i (150-204 H) tidak ikut serta dalam mengkonstruksi teori hukum Islam, ia hanyalah sebagai pengkaji dari berbagai disiplin ilmu dari para gurunya yang berada di berbagai daerah dan pengamat evolusi dinamika teori hukum, terutama dari yang telah dikembangkan oleh Imām Abū Hanifah (w. 150 H) dan para

---

<sup>142</sup>Lihat, al-Gazālī, *op.cit.*, h. 220. Al-Āmidī, *op.cit.*, h. 267. Al-Imām Muwaffiq ad-Din 'Abd Allah bin Ahmad bin Qudāmah al-Maqdisi (selanjutnya ditulis Ibn Qudāmah), *Rauḍah an-Nāẓir wa Jannah al-Manāẓir fi Uṣūl al-Fiqh 'ala Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H/1994 M), Cet. ke 2, h. 67-67. Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Idārah at-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, t.t.), h. 74.

pengikutnya, dan Imām Mālik (w. 179 H) dan para pengikutnya. Setelah menguasai teori-teori hukum dan sekaligus metodologi hukum Islam dari dua aliran pemikiran hukum (*ahl al-hadīṣ*, dan *ahl ar-ra'y*) itu, barulah ia mengadakan penganalisaan secara kritis dan mendalam terhadap dua aliran pemikiran hukum tersebut. Dari sinilah menurutnya kedua pola pemikiran dan metodologi hukum Islam itu diketahui kekurangan dan kelemahannya. Akhirnya, ia mengkonstruksi metode *istinbāṭ al-ahkām* dengan mensitesa dari kedua pola pemikiran hukum yang telah ada, tetapi betul-betul direfleksikan dengan redaksional dan gaya bahasa asy-Syāfi'i sendiri secara orisinal. Nurcholis Madjid dalam kata pengantar penerjemahan *ar-Risālah* mengatakan merupakan “pengungkapan gagasan dan wawasannya tentang prinsip-prinsip yurisprudensi”.<sup>143</sup>

Kehadiran asy-Syāfi'i dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam merupakan era baru bagi perumusan teori-teori hukum. Ia terlihat tidak terikat dengan aliran pola pemikiran hukum yang telah ada dan berkembang sebelumnya, tetapi, ia mempunyai pola pemikiran hukum yang telah dirumuskannya sendiri, meskipun pola pemikiran hukumnya itu bertolak belakang dengan doktrin-doktri teori hukum aliran sebelumnya. Namun demikian, mayoritas ulama konvensional dan kontemporer mengakui bahwa “asy-Syāfi'i sebagai perintis sistem hukum, dan peletak metodologi pemahaman hukum Islam dengan pola berpikir deduktif-analogis (*al-qiyās*), yang kemudian diiktui oleh para ahli hukum masa-masa berikutnya.”<sup>144</sup> Para ahli sejarah hukum Islam di antaranya Noel J. Coulson mengakui bahwa asy-Syāfi'i sebagai Bapak

---

<sup>143</sup> Lihat, Imām Syāfi'i, *ar-Risālah*, penerjemah Ahmadie Thoha (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 13001 H/1986 M), h. xviii.

<sup>144</sup> Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i Hayātuh ...*, *op.cit*, h. 11-12.

Yurisprudensi Hukum Islam, suatu julukan yang cukup pantas. Dalam hal ini ia sebanding dengan kedudukan Aristoteles di lapangan filsafat (sebagai orang yang digelar Bapak Filsafat).<sup>145</sup> Senada dengan Coulson, Wael B. Hallaq dalam catatan kaki bukunya menyebutkan tentang “kebapak-an” asy-Syāfi’i dalam ilmu metodologi hukum Islam dengan “*was al-Shāfi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence*”.<sup>146</sup>

Model metodologi pemahaman hukum Islam yang telah dikonstruksi asy-Syāfi’i, sekaligus melihat perkembangan teori ijmak pada masanya. Dalil hukum menurut asy-Syāfi’i adalah *al-Kitāb* (al-Qur’ān), *as-sunnah*, *al-ijmā’* dan *al-qiyās*.<sup>147</sup> Tetapi sedikit berbeda hierarkhis sumber hukum Islam yang terdapat di dalam *al-Umm*, asy-Syāfi’i mengemukakan yaitu *al-Kitāb* dan *as-sunnah* satu derajat, *al-ijmā’*, fatwa sahabat Nabi yang tidak ada perbedaan, fatwa sahabat yang terjadi perbedaan pendapat di antara mereka, dan *al-qiyās*.<sup>148</sup>

Dari kronologis dalil hukum tersebut terlihat jelas asy-Syāfi’i menempatkan posisi ijmak sebagai dalil hukum ketiga, sesudah al-Qur’ān dan sunnah, dan kiyas menempati posisi keempat. Sementara berdasarkan fakta sejarah sebelum masa asy-Syāfi’i, posisi kiyas pada urutan ketiga, dan ijmak pada urutan keempat. Persoalannya, mengapa hal ini terjadi pergeseran posisi, dan bagaimana implikasinya terhadap perkembangan sistem hukum dan metodologi hukum Islam ?.

---

<sup>145</sup>Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: Penerbit P3M, 1987), h. 69.

<sup>146</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 44.

<sup>147</sup>Asy-Syāfi’i, *ar-Risālah*, *op.cit.*, h. 508-511.

<sup>148</sup>Asy-Syāfi’i, *al-Umm* (Mesir: T.p., t.t.), Jld. ke 7, h. 246.

Asy-Syāfi'i memposisikan ijmak sebagai dalil hukum ketiga adalah sebagai upaya rekonstruksi dari kronologis dalil hukum yang telah ada sebelumnya dengan tujuan untuk mencapai keseragaman dalam hukum dan kekuatan yang mengikat dari hasil yang disepakatinya. Karena menurutnya, ijmak tidak boleh terjadi hanya pada kelompok ulama mujtahid tertentu di suatu tempat tertentu. Hal ini terjadi pada masa sebelumnya, seperti *ijmā' ahl al-Madinah*, *ijmā' 'ulamā' al-Kūfah*, *ijmā' 'ulamā' al-'Irāq*, dan kelompok ijmak yang lainnya. Ijmak harus berifat menyeluruh, totalitas dan tidak ada satu ulama mujtahid pun yang tidak menyepakatinya. Bagi asy-Syāfi'i hanya ada satu ijmak yang sah, yaitu kesepakatan pendapat oleh seluruh masyarakat muslim, para ahli hukum dan seluruh pengikutnya.<sup>149</sup>

Ijmak dalam terminologi asy-Syāfi'i terkesan ketat dan kaku dan bahkan formal, sehingga bisa diprediksi sulit akan terjadi ijmak, karena kesepakatannya bersifat totalitas. Sedangkan kehadiran ijmak pada masa-masa awal di kalangan mazhab hukum identik dengan sunnah dan bersifat fleksibel aplikasinya dalam penyelesaian kasus hukum yang terjadi. Fazlur Rahman (w. 1988 M) menegaskan bahwa ijmak pada mazhab hukum awal sangat mirip dengan sunnah yang hidup, yaitu praktik hukum yang diamalkan oleh umat secara kontinyu. Itulah sebabnya mengapa term sunnah dengan pengertian sebagai praktik yang disepakati secara bersama, yaitu praktik yang aktual. Bahkan lanjut Rahman, secara literal sunnah dan ijmāk saling berpadu, dan secara aktual dan material adalah identik.<sup>150</sup> Dua term tersebut begitu dekat satu sama lain.

Praktik ijmak dalam konsepsi asy-Syāfi'i hanya mungkin terjadi pada jenis pengetahuan yang umum (*'ilm al-āmmah*), bukan pada pengetahuan yang spesifik (*'ilm al-*

---

<sup>149</sup> Noel J. Coulson, *op.cit.*, h. 67.

<sup>150</sup> Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 18.

*khāṣṣah*). ‘*Ilm al-‘āmmah* ini meliputi perintah-perintah wajib dan larangan-larangan, seperti ṣalat lima waktu, puasa ramadān, mengeluarkan zakat, berangkat haji bagi mereka yang mampu, larangan berzina, membunuh, mencuri dan mengkonsumsi narkoba (*syarib al-khamr*).<sup>151</sup> Sedangkan jenis ‘*ilm al-khāṣṣah* yaitu pengetahuan yang berkaitan dengan perincian dari kewajiban-kewajiban pokok (*furū’ al-farā’id*) yang tidak disebutkan dengan jelas dalam al-Qur’ān dan sunnah. Kalaupun jenis pengetahuan ini terdapat di dalam sunnah, tetapi ia ditransmisikan oleh masing-masing personal (*al-akhbār al-khāṣṣah*) dan bukan oleh banyak orang secara umum (*al-akhbār al-‘āmmah*).<sup>152</sup>

Konsep ijmak asy-Syāfi’i demikian ini dengan tujuan bahwa ia menginginkan dapat menolak bahkan menghilangkan beragam ijmak yang terjadi di suatu daerah yang bersifat sektoral-regional, seperti *ijmā’ ahl al-Madinah*, *ijmā’ ‘ulamā’ Kūfah*, *ijmā’ ‘ulamā’ Baṣrah*, dan lain-lain. Padahal, pada masa maḏhab-maḏhab awal, konsep ijmak bukanlah sebuah fakta yang statis, kaku, formal, dan totalitas yang diciptakan, tetapi sebuah proses konsensus yang demokratis yang terjadi dengan kontinyu, berkembang secara alami, mengakomodir semua gagasan dan pandangan baru yang mengemuka di kalangan para imām mujtahid, dengan terus mereka melakukan ijtihad dengan pendekatan deduktif analogis (*qiyās*), sehingga tercapai suatu kesepakatan (*al-ijmā’*).

## 5. Ijmak pada Periode Klasik

Pasca periode asy-Syāfi’i, datanglah suatu masa di mana para imām mujtahid tertuju perhatiannya pada problematika sunnah (hadis) yang berlangsung selama satu

<sup>151</sup> Asy-Syāfi’i, *al-Umm*, op.cit., h. 255-257.

<sup>152</sup> Asy-Syāfi’i, *ar-Risālah*, op.cit., h. 50.

abad, tepatnya dari 204-300 H/820-900 M. Dinamika teori-teori hukum ketika itu hampir semuanya diwarnai oleh sunnah sebagai penyanggah doktrin asy-Syāfi'i (w. 204 H). Doktrin asy-Syāfi'i tentang sunnah ini diterima oleh mayoritas umat Islam, sehingga menjelang tahun 300 H/900 M. umat Islam telah berhasil mengkonstruksi teori hukum Islam, yang secara integral menyerap doktrin asy-Syāfi'i. Karenanya ia disebut sebagai penolong hadis (*nāṣir al-hadīs*) dan penyelamat dari pemalsuan hadis, kebohongan informasi (*hoax*) dan hal-hal yang berkaitan transmisi hadis yang di-*marfu'*-kan kepada Nabi Saw.

Ciri khas yang menonjol dari periode klasik ini adalah lahir dan terumuskannya hadis menjadi sebuah disiplin ilmu (*'ilm al-muṣṭalāh al-hadīs*). Para ulama hadis, mereka mendarmabaktikan ilmu dan waktunya untuk menghimpun, mendokumentasikan, mengkodifikasikan dan mengklasifikasikan hadis-hadis yang diterima dari masyarakat (para perawi hadis, yang dinilai adil dan terpercaya). Secara akademik, *muhaddisin* sesungguhnya bukanlah pakar hukum, tetapi hanya pentransmisi hadis yang mengkontribusikan bahan baku untuk diolah lebih lanjut. Bahan baku berupa data hadis ini akan diuji dan dianalisis dengan menggunakan metodologi penelitian hadis, apakah hadis-hadis yang telah terhimpun itu memenuhi kriteria dan persyaratan sebagai hadis kategori mutawatir, ahad, dan seterusnya. Selama periode ini, lahirlah beberapa kitab (buku) kodifikasi hadis yang diyakini oleh umat Islam sebagai buku hadis terpercaya validitasnya, karena telah melalui tahapan penyaringan yang ketat dan terbebas dari hadis-hadis palsu, yaitu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang disusun oleh Imām al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) dan kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, yang disusun oleh Imām Muslim (w. 875 M).



Kedua kitab ini mendapat reputasi tertinggi dari *kutub as-sittah* yang ada dalam teori hukum Islam, karena dinilai validitas hadis-hadisnya teruji dan otentik.

Menjelang abad III H/IX M. posisi dan kedudukan sunnah sudah menjadi kuat dalam konteks teori hukum Islam sebagai manifestasi dari doktrin asy-syāfi'i. Hal ini sejalan dengan semakin meluasnya kekuasaan pemerintahan Islam di satu sisi, dan semakin berkembangnya teori hukum Islam di sisi lain. Tetapi implikasi dari doktrin teori hukum asy-Syāfi'i ini mengakibatkan kreatifitas berpikir bebas terbatas, terkesan kaku, sempit, dan doktrin-doktrin hadis sudah dipandang identik dengan wahyu Allah. Dengan demikian, nyaris kebebasan berpikir dalam perihal hukum yang telah berlangsung pada mazhab-mazhab hukum awal, pada akhirnya statis dan mengalami kemandegan yang cukup lama, karena telah terkooptasi dan terbingkai dengan doktrin hukum yang berkembang yang hampir satu abad lamanya. Menjelang abad IV H/X M. perbedaan prinsip yang sudah mengemuka pada masa lalu mengenai ruang lingkup ajaran Allah (wahyu Ilahi) sudah bisa dipecahkan melalui teori hukum yang ada. Jadi, doktrin keseragaman dan kesamaan cara merumuskan dan mengambil konklusi hukum dari teks-teks al-Qur'ān dan sunnah mutawatirah telah diterima oleh umat Islam, dan inilah yang disebut dengan teori hukum klasik.

Konsep ijmak pada periode klasik ini secara terminologis merupakan kesepakatan pendapat para pakar hukum yang berkompeten pada suatu kasus hukum dan pada masa tertentu. Kesepakatan pendapat ini dipandang bersifat mutlak. Karena otoritasnya dapat menjamin kelangsungan doktrin agama dari masa awalnya sampai sekarang. Agama diyakini oleh mereka hampir tidak bisa berdiri tegak tanpa otoritas ijmak.

Ijmak-lah yang menjamin orisinilitas al-Qur'an dan kitab-kitab hadis sebagai pen-*tabyin* pesan-pesan moralitas wahyu Allah. Oleh karena pola pandang mereka demikian, al-Juwaini (w. 478 H) menjadikan syari'ah bergantung dengan ijmak dengan mengatakan bahwa ijmak adalah tali pengikat syari'ah dan daripadanya syari'ah memperoleh otoritasnya.<sup>153</sup> Hampir senada dengan al-Juwaini, al-Qarāfi (w. 684 H) mengatakan bahwa ijmak adalah sesuatu yang paling menentukan dibandingkan tiga dalil hukum lainnya.<sup>154</sup> Sedangkan as-Sarakhsi (w. 490 H) lebih menegaskan bahwa barang siapa yang menolak validitas ijmak berarti secara tidak langsung mereka meruntuhkan agama.<sup>155</sup>

Pada periode klasik ini terlihat jelas bahwa teori ijmak mempunyai kedudukan yang sangat kuat, karenanya menjadi dalil hukum yang bersifat pasti (*qaṭ'i*), tidak bisa dibatalkan oleh ijmak yang datang kemudian, dan bahkan tidak bisa dibatalkan oleh al-Qur'an dan sunnah. Karena, ijmak terjadi sesudah wafat Rasulullah Saw. sekaligus wahyu Allah tidak turun lagi.

Pada awal abad IV H/abad X M. para ulama ketika itu tampak kreatifitas ijtihad dan perkembangan teori hukum Islam yang berjaya selama 250 tahun semakin redup (statis) disebabkan muncul doktrin "pintu ijtihad tertutup" dan semangat taklid (*rūh at-taqlid*)<sup>156</sup> menggantikan kreatifitas

---

<sup>153</sup>Imām al-Haramain Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allah al-Juwaini (selanjutnya ditulis al-Juwaini), *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Anṣār, t.t.), Juz ke , h. 192.

<sup>154</sup>Al-Imām Syihāb ad-Dīn Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris al-Qarāfi, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtishār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M), h. 146.

<sup>155</sup>Abū Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl as-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi* (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1372 H), Juz ke 1, h. 296.

<sup>156</sup>Taklid (*at-taqlid*) menurut perspektif ulama adalah mengamalkan dan berpegang pada satu pendapat, atau menerima satu pendapat tanpa mengetahui dasarnya. Orang yang bertaklid disebut *muqallid*. Akibat timbulnya sikap taklid ini disebabkan oleh ketidakberanian seseorang untuk menggali langsung dari teks-teks al-Qur'an dan sunnah. Sementara waktu itu, para ulama merasa cukup dengan apa yang telah ada dalam masing-masing mazhab yang mereka anut. Lebih lengkap uraiannya, lihat, al-Khuḍari Bik, *Tārikh at-Tasyri' al-Islāmi* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981

ijtihad tersebut, sehingga bersikap taklid menjadi suatu keniscayaan bagi para mujtahid. Pada abad ini merupakan permulaan abad kemunduran gerakan pemikiran hukum dan mencapai titik kemandegannya hingga jatuhnya kota Bagdad di tangan Hulagu Khan pada tahun 656 H/1258 M. Pada periode ini semakin menguatnya dinamika mazhab dan tersiarnya konformitas secara luas dalam kehidupan masyarakat. *Al-a'immah al-arba'ah* pada masa ini sudah berkembang dan mempunyai kedudukan yang stabil dalam masyarakat, perhatian dan penggalian hukum dari para mujtahid tidak lagi digali langsung dari al-Qur'an, sunnah, dan sumber-sumber lainnya, tetapi tertuju pada kitab-kitab fikih mazhab mereka. Mereka lebih cenderung untuk mencari dan mengaplikasikan produk-produk ijtihadiyyah pada imam mujtahid mazhabnya ketimbang berusaha menggali sendiri, meskipun sebagian ijtihad mereka sudah tidak relevan lagi dengan kondisi era modern. Lebih dari itu, sikap toleransi bermazhab di kalangan pengikut mazhab-mazhab fikih terlihat semakin pudar. Bahkan sering kali muncul kompetisi dan bermusuhan akibat fanatisme yang berlebihan (*ta'aşşubiyah*) terhadap mazhabnya. Misalnya al-Karakhi (w. 430 H) mengatakan bahwa setiap hadis yang kontradiksi dengan sesuatu yang ada pada teman-teman kami, maka sesuatu itu harus diinterpretasikan (*mu'awwal*), atau dihapuskan (*mansūkh*).<sup>157</sup> Masa-masa kemunduran gerakan pemikiran hukum, seperti hilangnya kebebasan berpikir, munculnya sikap fanatik mazhab, serta meningkatnya konformitas tersebut ternyata berlangsung cukup lama, sejak pertengahan abad IV hingga abad XIII H/abad XI hingga abad XVIII M.

---

M), h. 324-327. Muhammad Salām Maẓkūr, *al-Ijtihād fi at-Tasyrī' al-Islāmi* (Mesir: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), h. 170-171. J. Coulson, *op.cit.*, h. 94.

<sup>157</sup> Al-Khudari Bik, *op.cit.*, h. 326.

Abad ini biasa disebut sebagai “fase kemunduran pemikiran hukum Islam”, atau “periode taklid dan penutupan pintu ijtihad”.

Adapun mengenai penutupan pintu ijtihad, Fazlur Rahman (w. 1988 M) menegaskan bahwa “pintu ijtihad di dalam Islam sudah tertutup”. Tidak ada seorang pun yang benar-benar mengetahui kapan “pintu ijtihad” tersebut ditutup, dan siapakah sesungguhnya yang telah menutupnya. Di mana pun kita tidak menemukan pernyataan tertutupnya “pintu ijtihad” tersebut adalah perlu atau memang diinginkan, atau mengenai penutupan “pintu ijtihad” itu sendiri, meskipun kita tidak dapat menemukan penilaian-penilaian dari para penulis di kemudian hari bahwa “pintu ijtihad telah tertutup”.<sup>158</sup> Pandangan Rahman ini sebenarnya menegaskan bahwa secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup, pintu ijtihad senantiasa terbuka dan tidak seorang pakar hukum pun di mana ia berada berhak dan pernah menutup pintu ijtihad. Dan problem penutupan pintu ijtihad, di kalangan para ulama dan umat Islam pada umumnya terjadi pro dan kontra yang tidak berkesudahan hingga sekarang ini.

## **6. Kemungkinan Terjadi Ijmak Sepanjang Masa**

*Jumhur Uşūliyyin* klasik dan kontemporer telah membahas tentang kemungkinan terjadi ijmak. Dalam konteks ini faktanya terdapat dua golongan pendapat: Golongan pendapat pertama, yaitu *Jumhūr Uşūliyyin* klasik berpendapat bahwa sesungguhnya ijmak itu memungkinkan terjadi dan dapat diwujudkan menurut adat (*al-‘ādah*). Mereka mengatakan bahwa pendapat yang dikemukakan oleh orang-orang yang menolak kemungkinan terjadi ijmak adalah merupakan hal yang nyata, meskipun dikemukakan

---

<sup>158</sup>Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 149.

argumentasi atas kemungkinan terjadinya ijmak.<sup>159</sup> Sedangkan golongan pendapat kedua, yaitu an-Nazām (w. 231 H), sebagian ulama Khwārij dan Syi'ah mengatakan bahwa ijmak yang telah jelas rukun-rukunnya itu tidak mungkin terjadi secara adat, karena sulitnya merealisasikan rukun-rukun tersebut. Kesulitan itu menurutnya, karena tidak ada standar baku untuk menetapkan kualifikasi seorang mujtahid yang berijmak, sulit menyatukan peserta ijmak dalam satu pendapat mengenai suatu kasus hukum yang terjadi mengingat mereka dari berbagai negara berbeda kultur dan budaya yang berkembang di negaranya masing-masing. Pandangan mereka sulit untuk diambil sebuah konklusi dan dimasukkan dalam satu sistem yang dapat dipertanggungjawabkan, dan ijmak tidak diperlukan kecuali jika tidak ada dalil yang pasti. Ijmak para mujtahid yang didasarkan pada dalil yang tidak pasti secara adat mustahil terjadi, karena tidak adanya kesamaan terminologi ijmak dan pandangan mereka.<sup>160</sup>

## 7. Pergeseran Paradigma Ijmak dalam Konteks Ijtihad

Eksistensi ijmak dalam konfigurasi teori hukum Islam ternyata memainkan peran yang sangat strategis dalam pembentukan pemikiran hukum Islam, sejak masa sahabat hingga era modern. Akan tetapi fungsi dan kedudukannya sejak dahulu hingga sekarang ini masih menjadi problem kontroversial. Karena itu perlu dipertanyakan, apakah yang dimaksud dengan ijmak, apakah ia merupakan kebulatan suara penuh atau tidak, kepada siapa ijmak mengikat, apakah ijmak dapat terjadi di kalangan para sahabat dan umatnya, atau di kalangan para ulama muslim, para ahli

---

<sup>159</sup> Abd al-Wahhāb Khallāf, *loc.cit.*

<sup>160</sup> Lihat, al-Kāfi as-Subki, *loc.cit.* 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *op.cit.*, h. 48. Zakaria as-Sabri, *op.cit.*, h. 70. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H/1998 M), Juz ke 1, h. 568.

hukum muslim secara umum, atau keseluruhan umat Islam, apakah ijmak generasi awal mengikat kepada seluruh generasi berikutnya.? Pertanyaan-pertanyaan tersebut ketika Abdullah Ahmed an-Na'im mengkaji ijmak, ia munculkan sebagai kritik tajam terhadap kerancuan memahami ijmak, memaknai dan daya otoritasnya di kalangan para ulama tradisional.<sup>161</sup> Misalnya, dalam beberapa literatur fikih dan *uṣūl al-fiqh* ditemukan terminologi ijmak yang berbeda-beda. Ada yang mendefinisikan ijmak dengan kesepakatan umat Islam dalam masalah agama, ada yang stresingnya pada kesepakatan pendapat orang-orang yang berkompeten untuk bersepakat dalam masalah agama, dan ada yang merumuskan dengan kesepakatan bulat para ahli hukum pada waktu tertentu di dalam masalah tertentu.<sup>162</sup> Keberagaman terminologi dan kontroversi terhadap eksistensi ijmak ini muncul, secara metodologis adalah karena belum ada perangkat metodologi yang memadai untuk mengantarkan umat Islam kepada ijmak yang ideal dalam menjawab berbagai problematika kasus yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Praktik ijmak di kalangan ulama tradisional selama itu diketahui otoritasnya disandarkan pada pendapat para mujtahid, *fuqahā'*, *ahl al-halli wa al-'aqd* dan teks-teks agama (al-Qur'ān dan sunnah), belum dilakukan secara mekanisme dan prosedural semacam muktamar, atau dewan lembaga ijmak, tetapi masih lebih ditekankan pada kepercayaan dan keyakinan bahwa mereka (peserta ijmak) tidak mungkin akan berbuat salah dengan berjama'ah.

---

<sup>161</sup> Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights and International Law*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany dengan *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2001), Cet. ke 3, h. 48.

<sup>162</sup> Lihat, al-Gazali, *op.cit.*, h. 199. Al-Amidi, *op.cit.*, h. 262. Al-Kfi as-Subki, *op.cit.*, h. 349.

Ijmak pada perkembangan awalnya identik dengan *sunnah* yang hidup (*living tradition*), karena merupakan kristalisasi dari aktifitas dan kreatifitas ijtihad masing-masing pribadi umat Islam. Ijmak atau *sunnah* umat Islam masa awal pada dasarnya merupakan suatu proses yang meluas, atau interaksi pendapat dengan terus-menerus yang pada akhirnya diterima oleh semua umat secara ijmak. Demikian ini menunjukkan bahwa ijmak ketika itu tidak statis, tidak kaku, prospektif ke masa depan, sebagai ekspresi berpikir bebas (*ra'y*), tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat, dan dilakukan secara kontinyu meskipun secara lokal-regional. Akan tetapi dalam realitas faktanya berkembang lain, asy-Syāfi'i dengan kepintaran dan keberhasilannya mengkonstruksi ijmak secara terminologis di satu sisi, dan mengkampanyekan hadis sebagai pengganti *sunnah-ijtihād-ijmā'* dengan merekonstruksi urutan *ijtihād-ijmā'* menjadi *ijmā'-ijtihād*, maka hubungan organis antara keduanya menjadi rusak. Bagi asy-Syāfi'i, ijmak sebagai kesepakatan *mujtahidin* yang bersifat totalitas, mengacu ke peristiwa terjadi ijmak pada masa awal (*ijmā' as-ṣahābah*), tidak berorientasi ke masa depan, dan kreatifitas ijtihad intelektual yang dilakukan para pemikir muslim kontemporer masa kini seakan-akan digiring dan diorientasikan pada masa sahabat (14 abad yang lalu). Inilah sebagai bukti sejarah, bahwa konsep ijmak telah direkonstruksi oleh asy-Syāfi'i dengan menciptakan suatu prosedur dan mekanisme formal yang menjamin stabilitas struktur sosio-religius abad pertengahan (abad skolastik) menjadi homogen pola pemikiran yang berakibat orisinalitas, dinamisitas dan kreatifitas ijtihad intelektual *mujtahidin* menjadi rigid, mandul, statis, dan ijmak yang terkadi belakangan tidak bisa merubah ijmak yang telah ada sebelumnya.

Dari dinamika ijmak yang demikian itu pada akhirnya wilayah gerak ijmak dibatasi pada pengetahuan yang bersifat umum (*'ilm al-‘āmmah*), tidak bisa menjamah pengetahuan yang bersifat spesifik (*'ilm al-khāṣṣah*). Padahal sebelum masa asy-Syāfi'i, ijmak bisa terjadi pada kedua pengetahuan tersebut. Demikian juga ijmak pada masa awal, tidak diastifikasi oleh *naṣṣ*, sebab terjadi ijmak di kalangan para sahabat merupakan manifestasi dari problem solving gerakan ijtihad yang tidak mampu menetapkan ketentuan hukum terhadap suatu kasus hukum yang terjadi setelah memahami *naṣṣ*, serta pengalaman yang dimilikinya. Tetapi, pada masa asy-Syāfi'i, ijmak telah direkonstruksi sedemikian rupa dan diastifikasi validitasnya dengan hadis-hadis Nabi.<sup>163</sup> Ahmad Hasan menilai bahwa hadis-hadis yang dikemukakan oleh asy-Syāfi'i untuk menastifikasi ijmak tidak terkandung satu pentunjuk yang spesifik dan jelas dari Rasulullah bagi ijmak dalam pengertian teknisnya. Tradisi-tradisi ini, jika keasliannya dapat dijamin, adalah bersifat umum, yang menyatakan pentingnya persatuan kaum muslimin.<sup>164</sup> Fazlur Rahman menilai hampir senada dengan Ahmad Hasan mengatakan bahwa, untuk yang pertama di antara kedua hadis tersebut kita telah memiliki alasan untuk menyatakan bahwa hadis yang pertama itu tidak dapat dibenarkan secara historis. Selanjutnya kami akan menunjukkan bahwa hadis yang pertama itu merupakan sebagian dari perjuangan besar yang dilaksanakan sejak abad kedua dan seterusnya untuk mempertahankan kesatuan umat muslim dan untuk mewujudkan sebuah mayoritas ortodok yang 'berada di tengah-tengah', mayoritas yang karena merupakan pihak terbanyak, dan 'yang berada di tengah-tengah' berhak dijuluki sebagai 'kaum ortodok'. Hadis kedua yang

<sup>163</sup>Lihat, asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, *op.cit.*, h. 401-402, 473 dan 474.

<sup>164</sup>Ahmad Hasan, *op.cit.*, h. 202.



dikemukakan asy-Syāfi'i di atas sebagai hadis yang bersifat prediktif, sehingga kita merasa tidak perlu lagi untuk menjelaskannya. Hadis ini memberikan isyarat formal yang pertama bahwa ketiga generasi muslim yang pertama (sahabat, *tābi'in*, dan *tābi' tābi'in*) harus dianggap sebagai pemuka-pemuka dari doktrin dan praktik Islam, dan ajaran-ajaran mereka sebagai dasar yang permanen bagi struktur religius kaum muslimin. Di sini sangat penting dan menarik untuk dicatat bahwa setelah ketiga generasi inilah 'sunnah yang hidup' dari generasi-generasi itu sendiri mulai disusun di dalam bentuk hadis.<sup>165</sup>

Dalam perkembangan berikutnya (pasca periode asy-Syāfi'i), terutama setelah memasuki babak baru (periode klasik, 204-300 H/812-900 M), ketika hadis-hadis semakin banyak jumlahnya, pernyataan di atas berubah dan bergeser menjadi hadis dan dikatakan bersumber dari Nabi. Hal ini dapat dilihat dalam Sunan at-Tirmizi dengan perubahan kata "*khaṭā*" (salah) menjadi "*dalālah*" (sesat). Begitu pula dalam formulasi baru "*yad Allah fauqa aidihim*" berubah menjadi "*yad Allah 'alā al-jamā'ah*", dan seterusnya,<sup>166</sup> maka ijmak menjadi sumber hukum material yang kuat otoritasnya, baik dalam tataran teoritis-normatif maupun tataran aplikatif-implementatif hingga munculnya abad modern. Fungsi dan kedudukan ijmak semakin kuat dalam teori hukum Islam dan menjadi perbedaan pendapat di kalangan para ahli hukum Islam. Perbedaan ini sangat dipengaruhi: **Pertama**, situasi dan kondisi masyarakat pusat ilmu (Madinah dan Irak) saat itu. Sebagai contoh, mengenai doktrin standar persyaratan *kafā'ah* (kesepadanan, kesetaraan) dalam perkawinan. Mazhab Māliki menetapkan persyaratan *kafā'ah* bagi calon suami mesti orang yang

---

<sup>165</sup> Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 51-52.

<sup>166</sup> *Ibid.*, h. 52-53.

takwa, salih, tidak cacat, dan merdeka (bukan hamba sahaya). Mazhab Hanafi menetapkan, calon suami mesti jelas keturunannya, agamanya, merdeka, mempunyai harta, baik akhlaknya, dan mempunyai pekerjaan.<sup>167</sup> Sedangkan mazhab Syāfi'i berpendapat hampir sama dengan mazhab Hanafi, hanya saja asy-Syāfi'i menambahkan persyaratan calon suami tidak cacat dan merdeka dan harta tidak dijadikan sebagai syarat *kafā'ah*.<sup>168</sup> Adapun mazhab Hanbali, terdapat dua riwayat: Riwayat pertama dikatakan bahwa Ahmad bin Hanbal (164-241 H) sama pandangannya dengan Imām Syāfi'i bahwa calon suami tidak mempunyai cacat, tapi bukan dalam arti fisik. Sedangkan riwayat yang kedua, Ahmad mencantumkan unsur takwa, berarti sama dengan Imām Mālik.<sup>169</sup>

Terjadi perbedaan pendapat dalam menetapkan standar persyaratan *kafā'ah* tersebut, sebenarnya tidak ada dasar dalam al-Qur'an dan sunnah yang mengindikasikan perlunya persyaratan dimaksud, bahkan dinilai kontradiksi dengan kedua sumber hukum tersebut. Karena Q.S. al-Hujurāt (49): 13, Allah berfirman: “Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu”. Dan Rasulullah Saw. bersabda: “Semua manusia itu sama seperti gigi sisir yang rata, tidak ada beda antara orang Arab dengan bukan Arab, kecuali takwa yang membedakannya”. Ayat dan hadis ini menunjukkan bahwa semua manusia dihadapan Allah adalah sama, tanpa membedakan ras, warna kulit, strata sosial dan kedudukannya. Tampak diperlukan adanya *kafā'ah* bagi calon pasangan suami isteri substansinya adalah dalam upaya mewujudkan kehidupan rumah tangga

---

<sup>167</sup> Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *al-Ahwāl asy-Syakhṣiyyah* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1369 H/1950 M), h. 162. Syam ad-Din as-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ* (Mesir: Dār al-Ma'rūfah, 1409 H/1989 M), Juz ke 5, h. 24.

<sup>168</sup> Muhammad Abū Zahrah, *loc.cit.*

<sup>169</sup> *Ibid.*, h. 63.

yang *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*, yang secara teknis oleh pasangan suami isteri dipraktikkan dengan saling mengerti, menghargai, menghormati, saling menerima kekurangan dan kelebihan, saling mengingatkan ke jalan yang baik, bukan diukur dengan strata sosial, prestise dan keangkuhan rasial masing-masing.

Secara historis, konsep *kafā'ah* ini muncul bermula di Kūfah (Irak), di mana Abū Hanifah (80-150 H) hidup dalam kondisi dan lingkungan masyarakat kota kosmopolitan dan kompleksitas masalah hukum terus terjadi bermunculan. Kompleksitas masyarakat kota muncul sebagai akibat urbanisasi yang terjadi di Irak. Urbanisasi ini ternyata melahirkan asimilasi dan percampuran antar etnik, seperti percampuran antara orang Arab dengan non Arab yang baru masuk Islam dan sebagainya. Untuk tidak terjadi salah memilih calon suami dalam rumah tangga dalam kehidupan masyarakat metropolitan (kota seribu satu malam), maka konsep *kafā'ah* menjadi suatu keniscayaan bagi masyarakat kota Irak. Sementara kondisi masyarakat Madinah masih mencerminkan kehidupan masyarakat sederhana (*al-badāwah*), di mana persoalan kasus hukum yang terjadi relatif sedikit dan jarang, walaupun terjadi bisa diselesaikan dengan mengacu pada hadis-hadis Nabi Saw., karena Madinah sebagai tempat diwurudkan hadis, dan tidak sekompleksitas kasus yang terjadi seperti di Irak.

Doktrin *kafā'ah* yang berbasis stratifikasi sosial tersebut terlihat sangat berbeda sekali antara pendapat ahli hukum Madinah dan ahli hukum Kūfah. Sebab, perbedaan kelas dalam masyarakat Madinah tidak menjadi perhatian serius dan tidak pula dirasakan implikasinya dalam kehidupan masyarakat, karena memang secara eksplisit tidak disebut-sebut di dalam *al-Muwattā'*. Sementara di masyarakat Kūfah-Irak sudah menjadi perhatian serius,

karena kondisi lingkungannya sudah menjadi kota kosmopolitan dan metropolitan (kota seribu satu malam), dan dalam sistem hukum mazhab Kūfah pun, ikatan darah tidak lagi menjadi perhatian penting sebagaimana ikatan tradisional masyarakat Madinah di dalam sistem hukumnya. Untuk menyelamatkan perpecahan versi hukum tersebut, maka kebutuhan unifikasi dan kodifikasi hukum yang digagas oleh al-Muqaffa' sangat diperlukan. Seiring berjalannya waktu, maka muncullah sosok seorang asy-Syāfi'i (150-204 H) menjadi tokoh penting yang merealisasikan tawaran *taqnin* al-Muqaffa' di atas, dengan mengkonstruksi dasar unifikasi dan kodifikasi hukum yang selama itu terpecah-pecah. Ide dasar asy-Syāfi'i ini tidak lain tujuannya adalah menghilangkan perbedaan pendapat dan membuat keseragaman dalam prosedur metodologi pemahaman hukum, dengan mengembangkan pendekatan-pendekatan yang kuat (seperti analisis kebahasaan (*al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lugawiyah*) dan substansial (*al-ma'nawiyah*) seperti *qiyās*, *istiṣhāb*, *'urf*, dan yang lainnya) untuk menentukan sumber-sumber dari mana hukum itu sejatinya diturunkan. Sebagaimana telah diketahui dan dikemukakan dalam pembahasan sebelumnya bahwa doktrin pengetahuan hukum asy-Syāfi'i adalah diproduksi dari wahyu Allah yang dipahami dari teks-teks al-Qur'ān dan sunnah yang ditransmisikan secara mutawatir. Penalaran akal manusia (*ra'y*) dalam penggalian hukum dalam konteks ijtihad harus dibatasi, dan dibenarkan hanya melalui pendekatan deduktif analogis (*qiyās*). Dengan muncul dan berkembang teori hukum asy-Syāfi'i ini, maka relatif fungsi dan peran ijmak dalam konstalasi *istinbat* dan pengembangan pemikiran hukum menjadi mandeg (statis). Pada awal kemunculannya, **ijmak berfungsi sebagai metode** sekaligus juga merupakan suatu prinsip jastifikasi

dari berbagai perbedaan pendapat yang berkembang dari suatu persoalan, diakui secara sah dan diterima oleh semua ahli hukum. Tetapi, pada akhirnya berubah dan bergeser menjadi suatu prinsip pembatas untuk mempertahankan *status quo*.

**Kedua**, mempertahankan doktrin agama yang telah disepakati di masa dahulu. Perubahan dan pergeseran konsep, fungsi dan kedudukan ijmak, tidak hanya terjadi pada masa asy-Syāfi'i, tetapi juga terjadi dan berlanjut pada masa klasik (204 H/820 H/300 H/900 M), dan bahkan hingga masa sekarang ini. Pada periode klasik, telah diketahui konsep ijmak semakin statis, kaku, sempit, formal, mengacu ke masa lalu, dan hasil kesepakatan para imām mujtahid tidak bisa diubah dengan ijmak yang datang kemudian. Ijmak semakin mapan dalam tataran teoritis, karena telah terkoptasi dengan format yang dirumuskannya. Semua kondisi dan rumusan itu justru bertolak belakang dengan kemunculan ijmak pada awalnya, yang natural, sebagai solusi akhir dari perkembangan perbedaan pendapat yang mengemuka, informal, dinamis, fleksibel, bisa menjawab berbagai tantangan kasus baru yang terjadi, prospektif ke masa depan, dan lebih cenderung menerima perubahan kesepakatan dengan mempertimbangan perubahan situasi dan kondisi zaman.

Kreatifitas ijtihad intelektual di kalangan para mujtahid relatif berubah dan bergeser diganti dengan *ta'aṣṣubiyah* dan *rūh at-taqlid*. Para ulama lebih gemar dan puas dengan mengikuti hasil-hasil ijtihad para imām mazhabnya ketimbang melakukan ijtihad sendiri. Penghargaan yang berlebihan diberikan kepada para imām mazhabnya, telah membuat jumud para pengikutnya, sehingga tidak lagi mereka mau menggali, menginterpretasikan dan mengembangkan hukum yang ada.

Bahkan potensi kodifikasi hukum yang telah terdokumentasikan dianggap telah final dan sempurna, sehingga tidak lagi perlu ada ijtihad baru. Dari pola pikir demikian ini, muncullah istilah “pintu ijtihad tertutup”.

Pada pertengahan abad IV H/XI M merupakan permulaan abad kemunduran gerakan pemikiran hukum dan mencapai titik kemandegannya hingga jatuhnya kota Bagdad ke tangan Hulagu Khan pada 656 H/1258 M. Pada periode ini semakin menguatnya perkembangan mazhab dan tersiarnya semangat taklid (*rūh al-taqlid*) secara luas dalam kehidupan masyarakat. Mazhab yang empat sudah berkembang dan mempunyai kedudukan stabil dalam masyarakat, perhatian dan penggalian hukum yang dilakukan oleh para mujtahid tidak lagi digali dari sumber aslinya. Ijmak telah disepakati sebagai sumber hukum agama oleh imām mazhab empat yang berimplikasi semakin tertutupnya pintu ijtihad, meskipun berbeda intensitas dan pengaplikasiannya. Para mujtahid dengan semangat taklid kepada para imām mazhabnya dalam berijtihad, mereka lebih tertuju pada literatur-literatur fikih mazhab mereka, lebih cenderung untuk mencari dan mengaplikasikan produk-produk ijtihad para imām mazhabnya ketimbang berusaha menggali sendiri, meskipun sebagian hasil ijtihad mereka sudah tidak relevan lagi dengan kondisi era modern. Doktrin agama yang telah dikonstruksi oleh imām mazhab empat melalui pemikiran-pemikiran hukumnya, di satu sisi dapat diamalkan oleh umat Islam yang hidup di era modern, tetapi di sisi lain, sesungguhnya telah membuat dinamika pemikiran hukum mandeg berkepanjangan, karena terkoptasi dengan doktrin-doktrin agama yang sudah mapan dan dipandang sempurna. Kondisi demikian ini terus mengintari para mujtahid dan umat Islam, sehingga ketika dihadapkan dalam berbagai problematika kasus hukum baru

kesulitan untuk menyelesaikannya, karena doktrin-doktrin itu sudah tidak relevan lagi dengan kebutuhan zaman.

## **8. Perubahan Pengurutan Ijmak sebagai Dalil Hukum dan Formulasi Terminologisnya**

Setelah ijmak terjadi pergeseran fungsi dan kedudukannya dalam teori hukum Islam, maka ternyata sangat berimplikasi pada pengurutan ijmak sebagai dalil hukum. Pada periode mazḥab-mazḥab awal, ijmak diposisikan pada urutan keempat, maka pada masa asy-Syāfi'i dibalik berubah menjadi dalil hukum urutan ketiga setelah al-Qur'ān dan sunnah. Pergeseran ini tidak saja mengubah fungsi dan kedudukannya, tetapi yang sangat mendasar adalah ijmak menjadi sumber (dalil) hukum material yang sejajar dengan al-Qur'ān dan sunnah, ijmak tidak lagi sebagai *manḥāj al-istinbāt al-ahkām* yang dinamis, Ijmak secara otomatis tidak boleh dipermasalahkan lagi oleh para mujtahid dan umat Islam pada umumnya. Ijmak pada masa asy-Syāfi'i diyakini oleh *mujtahidin* dan *jamā'ah al-muslimin* hanya kemungkinan terjadi pada masa sahabat, sedangkan pada masa-masa sesudahnya tidak mungkin dapat terjadi. Terjadinya ijmak inipun ruang lingkupnya dibatasi disekitar pengetahuan yang umum yang berkaitan dengan *al-awāmir* dan *an-nwāhi*, seperti mengerjakan salat lima waktu, puasa ramadān, pergi haji ke Baitullah jika telah mampu, mengeluarkan zakat, larangan berzina, membunuh, mencuri, dan mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*). Daya kerja ijmak lebih rigid lagi setelah memasuki periode klasik. Pada masa ini teoritisasi ijmak dan fungsinya semakin diformalkan, dayalitasnya statis dan semakin tidak memungkinkan untuk terjadi ijmak dalam implementasinya.

Begitu juga sandaran ijmak semakin diperbanyak dengan teks-teks al-Qur'ān dan sunnah untuk

menjastifikasi dan melegitimasi eksistensi ijmak sebagai dalil hukum ketiga.<sup>170</sup>

Sedangkan perubahan terminologi ijmak terjadi pergeseran formulasi yang cukup mendasar, yaitu dari praktik kesepakatan yang mampu mengakomodir berbagai perbedaan pandangan, pendapat, berorientasi pada prospek ke depan, fleksibel dan bisa terjadi pada berbagai kasus hukum yang bersifat pengetahuan umum dan khusus, maka dibatasi hanya pada hal-hal yang bersifat pengetahuan umum saja yang berkaitan dengan perintah-perintah wajib dan larangan-larangan.

Secara teoritis-normatif, asy-Syāfi'i sendiri dalam karyanya *ar-Risālah*, tidak memberikan terminologi ijmak dengan jelas dan tegas. Hanya ia mengatakan: "Saya dan seorompokpun dari kalangan ulama (*ahl al-‘ilm*) pernah mengatakan "ini adalah persoalan yang telah disepakati", kecuali menyangkut persoalan yang tidak seorang ahli pun pernah mempersoalkannya lagi kepada anda, dan mentranmisikannya dari orang-orang yang mendahuluinya, seperti salat *zūhur* empat reka'at, mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*) itu diharamkan dan sebagainya".<sup>171</sup> Pernyataan ini *Jumhūr Uṣūliyyin* memahami dan mengatakan sebagai terminologi ijmak. Hanya persoalannya, apakah pernyataan tersebut cukup representatif dikatakan sebagai definisi ijmak? 'Ali Jumu'ah bahwa asy-Syāfi'i di dalam *ar-Risālah*-nya tidak memberikan definisi ijmak dengan tegas.<sup>172</sup> Demikian juga al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) di dalam karyanya tidak memberikan terminologi ijmak, ia hanya menyebutkan kategorisasi ijmak yang dikemukakan oleh asy-Syāfi'i.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup>Lihat, Q.S. an-Nisā' (4): 83, 115, dan beberapa hadis Nabi tentang seputar ijmak.

<sup>171</sup> Asy-Syāfi'i, *op.cit.*, h. 534.

<sup>172</sup> 'Ali Jumu'ah, *al-Ijmā' 'Ind al-Uṣūliyyin* (Mesir: Dār ar-Risālah, 1420 H/2009 M), Cet. ke 2, h.

<sup>173</sup> Abū Bakar al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Kutub al-Misriyyah, t.t.), h. 220.



Pada akhirnya dirumuskanlah ijmak dengan: “Kesepakatan para imām mujtahid dari umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa sesudah wafatnya (Nabi) mengenai hukum syara’”.<sup>174</sup>

Oleh karena demikian ketatnya, perlu terminologi ijmak tersebut dilonggarkan, digeser kembali dan bahkan bisa dikembalikan ke fakta kelahirannya, yaitu ijmak sebagai model metode ijtihad yang mampu menyelesaikan berbagai problematika kasus hukum baru yang mengemuka, dapat mengakomodir berbagai perbedaan gagasan dan pendapat, dinamis, fleksibel, bernuansa futuristik ke masa depan, memiliki daya kerja dan jangkauan yang luas, dapat merekonstruksi hasil-hasil ijtihad yang telah disepakati di masa lalu dengan mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi era kontemporer, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Gagasan dan pemikiran ini sudah lama menjadi wacana di kalangan para ulama dan pemikir muslim kontemporer. Dari sini, secara umum, perlu perubahan struktur teori hukum yang telah dikonstruksi dan diwariskan oleh asy-Syāfi’i dan periode klasik, terutama penempatan urutan dalil hukum dari *ijmā’-ijtihād* menjadi *ijtihād-ijmā’*, sebagaimana telah berkembang secara natural pada masa maḏhab-maḏhab hukum awal, serta menginterpretasikan kembali konsep ijmak dengan perspektif kekinian. Upaya ke arah ini sebagai langkah maju untuk mefungsikan kembali konsep ijmak dalam menghadapi berbagai tantangan dan problematika kasus baru yang mengemuka di era globalisasi dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi komunikasi informasi modern.

Para pemikir muslim kontemporer Indonesia dalam konteks pengembangan pemikiran hukum Islam dengan

---

<sup>174</sup> Zaky ad-Din Sya’bān, *op.cit.*, h. 82.

melihat ijmak sebagai teori dan metode penggalian hukum telah menggulirkan gagasan dan pandangan-pandangannya. Misalnya, Al-Yasa Abubakar mengemukakan beberapa pertimbangan keberatannya mengenai ijmak dijadikan sumber hukum material disejajarkan dengan al-Qur'ān dan sunnah: *Pertama*, ijmak bukanlah dalil, karena ijmak hanyalah merupakan hasil konsensus yang muncul setelah penalaran dilakukan. Ijmak seharusnya tidak mengacu ke masa lalu tetapi mengacu ke masa depan, kepada masalah-masalah yang akan diijtihadkan. *Kedua*, kontroversi diseputar ijtiḥad adalah luas sekali yang meliputi: Siapa yang diikat oleh ijmak, berapa lama dia mengikat, dan beberapa masalah lainnya. Karena luasnya perbedaan pendapat ini, sulit sekali menggunakan ijmak secara tepat di dalam praktik. Meskipun karena pertimbangan inilah maka di Indonesia, terlihat kecenderungan ke arah meninggalkan ijmak. Rasyidi, Daud Ali, dan Ahmad Azhar Basyir tidak menyebut-nyebut ijmak ketika membicarakan sumber (dalil) *fiqh*. Lajnah Tarjih Muhammadiyah pun tidak menyinggung kedudukan ijmak di dalam buku Himpunan Putusan Tarjih mereka. Dalam buku Deliar Nur, ada isyarat bahwa “golongan-golongan pembaharu” cenderung meninggalkan ijmak.<sup>175</sup> Persoalannya sekarang adalah, model ijmak yang bagaimanakah yang perlu dikembangkan dalam upaya pengembangan pemikiran hukum Islam di era modern ini sehingga dapat difungsikan kembali secara optimal untuk menyepakati hasil-hasil ijtiḥad, baik yang dilakukan oleh perorangan (individual) maupun kolektif (*teamwork*). Pembahasan persoalan ini sebagaimana uraian berikut ini.

---

<sup>175</sup> Al-Yasa Abubakar, “Ke Arah Ushul Fiqih Kontemporer: Sistematika Alternatif untuk Penalaran” dalam *Jurnal ar-Raniry*, 1990, No. 68, h. 19.

## 9. Model Ijmak yang Diperlukan dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam

Diketahui bahwa sumber primer hukum Islam adalah al-Qur'an dan sunnah, sedangkan yang lainnya seperti ijmak dan kiyas merupakan sumber (dalil) sekunder yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan *uṣūliyyin*. Fazlur Rahman menegaskan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber material adalah al-Qur'an dan sunnah. Sedangkan ijmak merupakan dasar formal, dan kiyas adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.<sup>176</sup> Tetapi, setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Syāfi'i, sumber dan dalil hukum itu disistematisir dan diurutkan menjadi al-Qur'an, sunnah, ijmak dan kiyas.<sup>177</sup> Urutan sumber dan dalil hukum demikian ini menjadi doktrin, kemudian oleh mayoritas ulama disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbat*-kan hukum. Adapun selebihnya, seperti *istiṣhāb*, *istihsān*, *maṣlahah al-mursalah* (*al-istiṣlāh*), *qaul ṣahābi*, *ijmā' ahl al-Madinah*, *'urf*, *sad az-ẓari'ah*, dan *syar' man qablanā* merupakan dalil yang juga diperselisihkan eksistensinya di kalangan *uṣūliyyin*.<sup>178</sup>

Terkait dengan ijmak sebagai dasar formal *istinbat* hukum, agar fungsi dan kedudukannya dapat menjawab dan menyelesaikan perbagai problematika kasus hukum baru yang terjadi, diperlukan model ijmak yang menterap dengan kebutuhan dan tantangan zaman era modern. Dalam konteks ini, Muhammad Iqbal (Penyair dan Failosof Besar Punjab-Pakistan abad XX, w. 1938) telah menawarkan gagasan dan pemikiran-pemikirannya dimulai dari konsep *ijtihād-ijmā'*. Menurutny, satu-satunya upaya untuk membuang kekakuan hukum Islam yang dihasilkan pada periode kemunduran Islam adalah menggalakkan kembali

---

<sup>176</sup> Fazlur Rahman, *Islam, loc.cit*

<sup>177</sup> Asy-Syafi'i, *ar-Risalah, op.cit.*, h. 39.

<sup>178</sup> Zaky ad-Din Sya'bān, *op.cit.*, h. 28.

*ijtihād-ijmā'* dan merumuskannya sesuai dengan kebutuhan zaman modern saat sekarang. Oleh karena itu, ia memandang perlu mengalihkan kekuasaan ijtihad secara pribadi menjadi ijtihad kolektif. Pada era modern, peralihan kekuasaan ijtihad individu yang mewakili mazhab tertentu kepada lembaga legislatif Islam adalah satu-satunya bentuk yang paling tepat bagi ijmak. Hanya cara inilah yang dapat menggerakkan spirit dalam sistem hukum Islam yang selama ini telah hilang dari dalam tubuh umat Islam.<sup>179</sup> Gagasan dan tawaran Muhammad Iqbal ini perlu diapresiasi sekaligus dipertimbangkan dalam mencari model ijmak yang ideal di era modern. Karena mengubah ijmak menjadi sebuah lembaga legislatif yang aktif dan dinamis dengan prosedur dan mekanisme yang terorganisir dengan baik untuk menghasilkan keputusan-keputusan yang berbasis kesepakatan utuh yang stresingnya keberpihakan pada masyarakat, bangsa dan negara mutlak diperlukan dalam praktiknya. Di samping itu, secara teknis, melalui lembaga legislatif ini para mujtahid, orang-orang yang berkompeten untuk mengambil kebijakan (birokrat), dan para pakar dari berbagai bidangnya masing-masing (ilmuwan seperti ICMI) dapat bekerjasama dengan aktif untuk bersama-sama melakukan ijtihad.

Fazlur Rahman, gagasan dan pemikiran mengenai konteks ini secara prinsip hampir sama dengan Muhammad Iqbal. Hanya bedanya Rahman bertolak dari relasi ijmak dan *taqin* sebagai dua lembaga *syūrā* yang saling berkaitan terutama dalam hal hukum. Ijmak merupakan proses dan produk *syūrā* masyarakat, sedangkan *taqin* merupakan proses *syūrā* lembaga legislatif yang mengolah produk ijmak

---

<sup>179</sup> Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 233-234. Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam Studi Tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam* (T.Tp.: Penerbit Kalam Mulia, 1994), h. 86.

masyarakat menjadi ijmak yuridis (Undang-undang).<sup>180</sup> Mengenai perubahan pada tingkat *ijtihad-ijma'* masyarakat merupakan masukan dan pertimbangan bagi legislatif untuk mengubah ijmak yuridis yang lama menjadi ijmak yuridis (perundangan) baru.<sup>181</sup> Jika dipandang dari sisi ini, yakni sisi sosiologis (*al-ijtimā'iyah*) dan politis sebuah proses hukum (*siyāsah asy-syar'iyah*), maka Fazlur Rahman kelihatannya berupaya membangun persepsi hukum Islam sebagai “hukum positif” dalam konteks negara nasional modern, yakni hukum yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat muslim yang mengacu pada prinsip-prinsip moral Islam yang disahkan melalui badan legislatif tingkat nasional.

Berbeda dengan dua pemikir tersebut di atas, Abdullah Ahmed an-Na'im (Pemikir Modernis asal Sudan) menawarkan gagasan dan pemikirannya bahwa di era modern ini agar dapat dibentuk *ijma' demokratis*.<sup>182</sup> Gagasan dan pemikirannya ini terlihat dilatarbelakangi oleh kritik tajam terhadap kerancuan ijmak dan otoritasnya di kalangan ulama tradisional. Era modern diperlukan mengkonstruksi ijmak demokratis yang memiliki semangat keadilan dan konstitusional, mampu memelihara hak dan kewajiban setiap individu dan masyarakat sekiranya hukum publik Islam akan diaplikasikan dalam tataran politis. Hak dan kewajiban ini diberikan kepada seluruh warga negara tanpa membedakan agama, budaya dan ras. Mereka harus mempunyai hak yang sama dalam mempengaruhi rumusan dan penetapan kebijakan dan hukum publik. Oleh sebab itu, para pengambil kebijakan (eksekutif, legislatif dan para yuris Islam) perlu menghilangkan sikap apologetik dan kemudian

---

<sup>180</sup> Ghufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998), Cet. ke 2, h. 146.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> Abdullah Ahmed an-Na'im, *op.cit.*, h. 49.

membangun filsafat politik kritis (*critical plotical philosophy*) yang berlandaskan keadilan dan demokrasi. Lebih lanjut an-Na'im juga dalam konteks negara-bangsa (*nation state*) menekankan perlunya mengkonstruksi ijtihad demokratis yang tidak hanya mengandalkan suara mayoritas sebagai standarnya, tetapi juga harus memberikan hak dan peluang kaum minoritas, meskipun hanya satu orang yang menuntut untuk masuk ke dalam dan menjadi mayoritas.<sup>183</sup> Pandangan ini secara politis logis, jika antara kaum mayoritas dan minoritas menjadi satu kesatuan yang terintegrasi dalam membangun dan mengaplikasikan ijtihad demokratis dengan tanpa ada pemaksaan untuk meninggalkan kebebasan beragama dan berkeyakinan, mempertimbangkan ras dan jenis kelamin, maka pemeliharaan dan perlindungan terhadap hak dan kebebasan yang bertujuan menghindari diskriminatif dapat diwujudkan bagi semua warga negara yang tentunya tunduk pada formal konstitusional.

An-Na'im juga selanjutnya menawarkan agar umat Islam membangun ijtihad level nasional dalam upaya mengantisipasi kebutuhan atas penyesuaian dan adaptasi dalam menjawab keadaan-keadaan yang terus berubah, memerlukan sebuah mekanisme dan prosedur untuk mengubah konstitusi. Jika mekanisme dan prosedur merumuskan secara formal, maka konstitusi dapat diubah secara hukum. Perubahan ini tidak lain tujuannya adalah untuk menjamin bahwa tujuan-tujuan tidak dikalahkan oleh sarana, atau substansi tidak lenyap meskipun tetap mempertahankan bentuk formalnya.<sup>184</sup> Selain ijtihad nasional, diperlukan juga terbangunnya ijtihad internasional dalam upaya membangun kerjasama dalam rangka memelihara hak dan kebebasan manusia.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, h. 164.

<sup>184</sup> *Ibid.*, h. 186.

Dalam konteks ini, an-Na'im menawarkan perlunya membangun wacana internal dalam sebuah budaya dan dialog lintas budaya di kalangan budayawan dunia dalam rangka mengembangkan dan memperkuat dasar-dasar dialog lintas budaya yang bertujuan untuk mempertahankan standar Hak Asasi Manusia (HAM) Internasional. Dialog lintas budaya ini perlu bagi semua budaya utama dunia untuk menciptakan moralitas global dan kerangka kerja legal agar tidak terjadi dominasi suatu model budaya tunggal sebagai norma universal. Karena itu, kalau ada budaya lain masuk ke dalam budaya Islam jangan ditolak dengan serta merta, tetapi hal itu perlu dicermati dan dipertimbangkan. Kalaupun hal itu mesti diterima, maka bisa dijadikan sebagai instrumen analisis kritis bagi budaya Islam itu sendiri.<sup>185</sup>

Dialog lintas budaya seperti di atas, era modern ini cukup penting untuk membangun peradaban dunia yang damai dan tidak terkooptasi dalam klaim budaya sendiri di masing-masing negara. Maksudnya, betapapun universalnya HAM Internasional yang ada pada saat ini, ia masih membutuhkan justifikasi dan legitimasi budaya dari masing-masing negara tersebut, sehingga nilai-nilai universal itu menjadi nyata dan konkrit dapat dinikmati oleh mereka yang melaksanakannya. Dalam konteks ini, an-Na'im menawarkan semacam peringatan, bahwa kita tidak boleh larut dalam pratikularitas itu, tetapi harus tetap mampu mengambil jarak, dalam arti mampu bersikap kritis dengan tetap berpijak pada nilai-nilai universal HAM seperti hak dan kebebasan.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup>Sebagai contoh, unsur demokrasi dari Barat, bukan unsur kapitalistiknya, karena hal itu merupakan aspek positif; Unsur sosial dari pengalaman Marxis, bukan ateis atau aspek totaliternya, karena hal itu juga merupakan aspek positif.; Umat Islam tidak perlu menerima humanisme Barat yang tidak memenuhi syarat, atau justru bertentangan prinsip-prinsip Islam. Lihat, Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistimologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), Cet. ke 1, h. 196.

<sup>186</sup>*Ibid.*, h. 198.

Tegasnya menurut dia, bahwa *ijmā'* Internasional itu bisa berbentuk pertemuan dialog informal, seperti Non Governmental Organization (NGO) Internasional maupun NGO Nasional, atau pertemuan dialog formal antar negara tanpa memandang latarbelakangnya yang penting sama-sama memiliki komitmen terhadap kebaikan hidup manusia.<sup>187</sup>

Dari gagasan dan pemikiran-pemikiran yang ditawarkan an-Na'im mengenai *ijmak* demokratis tersebut di atas, terlihat jelas adalah menggugat konsep *ijmak* tradisional (versi asy-Syāfi'i dan masa klasik) yang masih menjadi kontroversial dan hanya mengakomodasi kepentingan umat Islam dalam berbagai persoalan agama, mendekonstruksi pandangan para ulama (mujtahid) yang tidak membolehkan hasil *ijmak* terdahulu ditolak, atau diganti oleh *ijmak* yang datang kemudian, serta sekaligus menolak konsep *ijmak* yang hanya semata-mata mendasarkan pada otoritas individual dan teks agama.

## **10. Implikasi Pergeseran Paradigma Ijmak Terhadap Pengembangan Teori dan Metodologi Hukum Islam**

Dimaksudkan dengan “pergeseran” di sini, yaitu pemindahan, atau pergantian. Sedangkan “pengembangan”, yaitu menjadikan berkembang, maju, sempurna.<sup>188</sup> Tetapi yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah membangun kembali, atau menyusun ulang konsep *ijmak* secara teratur, berurutan, logis sehingga mudah dipahami dan diinterpretasikan.<sup>189</sup> Jadi pengembangan yang ditawarkan di sini adalah menata ulang kembali konsep *ijmak* sebagai teori dan metode penetapan hukum sebagai bagian dari

---

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Lihat, W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 321, 474.

<sup>189</sup> Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2004), h. 126.



kajian dan pengembangan *uṣūl al-fiqh*. Hal ini akan berimplikasi pada aspek teoritis dan praktis. Dari aspek teoritis, pengembangan akan melahirkan pergeseran paradigma dan perubahan-perubahan konstruksi normatif sebagai berikut: **Pertama**, struktur teori hukum Islam yang telah diwariskan oleh asy-Syāfi'i dikonstruksi kembali, terutama konsep ijmak total dan tidak boleh salah (*khaṭā*'), atau sesat (*ḍalāl*), serta ijmak menjadi sumber material pada dirinya sendiri, di mana hal ini ternyata sangat berperan bagi kemunduran dan kemandegan kreatifitas kegiatan ijtihad intelektual, serta pengembangan pemikiran hukum Islam stagnan yang cukup lama. Di era modern ini pemikiran-pemikiran asy-Syāfi'i yang telah mengkristal cukup lama tersebut dan dikuatkan kembali pada masa klasik akan berubah menjadi ijmak demokratis dengan sistem perwakilan dalam mengambil suatu kesepakatan (*syūrā*) terhadap berbagai kasus hukum yang dibahasnya. Para ulama mujtahid mengambil alih hak *syūrā* dan menjadikannya sebagai ijmak umat Islam. **Kedua**, mengkonstruksi kembali posisi ijmak sebagai sumber hukum ketiga digeser dikembalikan pada posisi semula, sebagai dalil hukum keempat, setelah ijtihad (*kiyas*). Dalam konteks ini perlu dipertimbangan tawaran Fazlur Rahman yang menggagas konsep kembar ijtihad-ijmak. Sebab pada awalnya antara sunnah-ijtihad-ijmak saling terkait dan berhubungan secara harmonis. Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa dalam memahami suatu teks atau contoh teladan yang relevan di masa lalu yang berisi suatu aturan, dan untuk mengubah aturan tersebut dengan memperluas atau membatasi atau memodifikasinya, dengan cara yang sedemikian rupa, sehingga situasi baru dapat tercakup di dalamnya, dengan suatu solusi baru. Ijtihad itu sendiri bukanlah hak istimewa bagi golongan tertentu dalam

masyarakat muslim, tetapi merupakan suatu upaya untuk berpikir, dan tidak seorang pun yang pernah memberi hak untuk berpikir kepada orang lain, atau menyita hak ini daripadanya. Sebab, manusia adalah mesin berpikir, dan jika diberi makan dan pendidikan yang layak, maka *otomaticly* ia akan berpikir. **Ketiga**, terminologi ijmak yang dipahami dari pernyataan asy-Syāfi'i dan rumusan ijmak yang berkembang di masa klasik, diubah menjadi: Kesepakatan *ahl al-halli wa al-'aqd* dari perwakilan masing-masing daerah atau negara dalam forum majelis *syūrā* lembaga legislatif (lembaga ijmak) terhadap berbagai persoalan tertentu dan pada masa tertentu. Terminologi ini menggambarkan: (a) bahwa di era modern ini mereka yang ber-ijmak adalah orang-orang yang terpilih mewakili dan atas nama masyarakat untuk melakukan kesepakatan. (b) mereka melakukan kesepakatan secara terbuka dan demokratis terhadap setiap persoalan yang dibahasnya. (c) lembaga ijmak demokratis seperti yang ditawarkan oleh an-Na'im, terbuka, dapat mengakomodir perbedaan pandangan dari semua anggota lembaga ijmak, memiliki semangat keadilan dan konstitusional, memelihara hak dan kewajiban setiap individu dan masyarakat. (d) berbagai persoalan yang dibahas dan disepakati adalah masalah-masalah sosial, budaya, ekonomi, hukum dan politik. Semua persoalan ini tujuan akhirnya adalah untuk mewujudkan keadilan, kemanusiaan, HAM dan kesejahteraan masyarakat, bangsa dan negara. (e) ijmak demokratis yang berada di lembaga legislatif ini berskala nasional dan internasional.

Sedangkan aspek praktis, akan muncul berbagai produk ijmak yang berbeda dengan produk-produk ijmak yang terdapat dalam literatur-literatur hukum Islam (*fiqh*) klasik, meskipun secara substansial terdapat kesamaan, yang tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan

umat, dan menolak kemafsadatan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar'u al-mafāsid*). Dalam konteks ini secara spesifik bisa dibaca dalam literatur hukum tatanegara dan politik dalam Islam.

### C. Kesimpulan

Dari pembahasan dan analisis yang telah diuraikan tersebut di atas, maka pada sub terakhir ini dapat diambil beberapa kesimpulan: **Pertama**, di era modern ini konsep ijmak perlu dikembangkan/dikembalikan pada posisi kelahiran awalnya, sebagai dalil dan metode penetapan hukum. Pada masa maḥab-maḥab hukum awal, ijmak merupakan prinsip jastifikasi untuk menyatakan keabsahan berbagai pendapat yang berbeda, sebagai upaya mencari titik temu dan bersepakat dalam menetapkan *hukm asy-syar'i*. Al-Qur'ān dan sunnah (hadis) sebagai *dalil munsyi'* (panduan yang mencipta), saling terkait dan terintegrasi dengan *dalil muḥhir* (panduan yang menyingkap) yaitu kiyas dan ijmak, dan yang lainnya yang dapat menuntun para ahli hukum untuk menemukan hukum Islam. Pada tahap awal perkembangan pemikiran hukum Islam, para ahli hukum telah memperlihatkan dinamika ijmak kepada umat Islam suatu cara kerja yang praktis, natural, informal, mengakomodir perbedaan pendapat, terbuka dan prospektif ke masa depan. Tetapi, setelah masa asy-Syāfi'i urutan sumber atau *dalil munsyi'* dan *muḥhir* berubah menjadi *al-Qur'ān*, *as-sunnah*, *al-ijmā'*, dan *al-qiyās*. Kemudian lapangan ijmak dibatasi pada pengetahuan yang umum saja (*'ilm al-'āmmah*) yang memungkinkan ijmak hanya terjadi pada masa sahabat, sedangkan sebelumnya termasuk juga pengetahuan yang spesifik (*'ilm al-khāṣṣah*). Prinsip ijmak dikonstruksi menjadi suatu prinsip pengekan untuk mempertahankan keseragaman teori hukum, dan *status quo*.

Hal ini juga sekaligus sebagai faktor penyebab terjadi perubahan dan pergeseran paradigma ijmak dalam konstalasi dinamika pemikiran hukum Islam. Lebih ditekankan dan diperparah lagi pada masa klasik, ijmak menjadi teori dan doktrin hukum yang sudah final, rigid, statis, formal, tidak prospektif ke masa depan, dan tidak memungkinkan lagi untuk terjadi ijmak di masa-masa yang akan datang, sehingga terjadilah kesan “pintu ijtihad tertutup”, konformitas berkembang pesat dan fanatik mazhab, terutama kepada mazhab yang empat. Kondisi ini terjadi cukup lama sejak pertengahan abad IV-XIII H/abad X-XIX M. Untuk itu, mengembangkan konsep ijmak di era modern ini sudah menjadi suatu keniscayaan, sehingga keberadaannya mampu menjawab berbagai kebutuhan dan tantangan zaman, serta kasus-kasus hukum baru yang terjadi. **Kedua**, model ijmak yang dibutuhkan di era modern ini adalah ijmak demokratis yang diorganisir dalam bentuk lembaga legislatif tingkat nasional (*ijmā’ asy-sya’bi*) dan internasional (*ijmā’ ad-daulyyyah*). Lembaga-lembaga ini diperlukan untuk mengakomodasi berbagai kepentingan dan kesepakatan di masing-masing negara-bangsa (*nation state*) dan berbagai negara dalam skala internasional untuk membahas dan membicarakan sekaligus mengambil kesepakatan dalam menyahuti kasus-kasus kemanusiaan, Hak Asasi Manusia (HAM), keadilan, ekonomi, terorisme dan radikalisme. Hal ini secara teknis dapat dilakukan dengan mengadakan pertemuan dialog informal, seperti *Non Governmental Organization International*, atau pertemuan dialog formal antar negara-bangsa tanpa memandang latarbelakang etnis, ras, agama dan budaya, yang penting secara prinsip bersama-sama memiliki komitmen terhadap perbaikan hidup manusia di dunia Internasional.

Hasil-hasil ijmak formal dan non formal itu pada saatnya bisa diubah sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi zaman.

#### **D. Daftar Pustaka**

- Abubakar, Al-Yasa, "Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya" dalam *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*, Juhaya S Praja (Pengantar), Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Abū Dāwud, Sulaiman Ibn al-Asy'as as-Sajastāni al-Azdi, *Sunan Abi Dāwud*, Indonesia: Maktabah Dahlān, Juz ke 2, t.t.
- Abu Zaid, Farouq, *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*, penerjemah Husein Muhammad, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986.
- Abd Rabbih, Muhammad as-Sa'id 'Ali, *Buhūs fi al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā 'Ind al-Uṣūliyyin*, Mesir: Maṭba'ah as-Sa'ādah, 1400 H/1980 M.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1958 M.
- Abū Zahrah, Muhammad, *asy-Syāfi'i Hayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M.
- Al-Gazāli, Abū Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Syirkah at-Ṭibā'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M.
- Al-Jaṣṣās, Abū Bakar Ahmad ar-Rāzi, *Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.

- Al-Juwaini, al-Imām al-Harāmain Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allah, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhirah: Dāa al-Anṣār, Jld. ke 1, t.t.
- Al-Khuḍari Bik, Muhammad, *Tārīkh at-Tasyri' al-Islāmi*, Mesir: Maktabah at-Tijāriyah al-Kubrā, 1960.
- Al-Āmidi, Saif ad-Din Abū Hasan 'Ali ibn Abi 'Ali ibn Muhammad, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz ke 4, t.t.
- Al-Juda'i, 'Abd Allah bin Yūsuf, *Taisir 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Mu'assasah ar-Rayyān, Cet. ke 1, 1418 H/1997 M.
- Al-Qarāfi, Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris, *Syarh Tanqīh al-Fuṣūl fi Ikhtiṣār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl*, Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany dengan *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- As-Subki, Taj ad-Din Abi Naṣr 'Abd al-Wahhāb bin 'Ali bin 'Abd al-Kāfi, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj al-Wuṣūl ilā 'ilm al-Uṣūl li al-Qāḍi al-Baiḍāwi*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz ke 3, 1404 H/1984 M.
- As-Sabri, Zakaria, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Ittihād al-'Arabi, 1975.
- As-Sarakhsi, Abū Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl, *Uṣūl as-Sarakhsi*, Kairo: Dār al-Kitab al-'Arabi, Juz ke 2, 1373 H.
- As-Sāyis, Muhammad 'Ali, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad 'Ali Ṣabih wa Aulāduh, t.t.

- Asy-Syāfi'i, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Mesir: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, Juz ke 6, 1961.
- Asy-Syāfi'i, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Idris, *ar-Risālah*, Pen-tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, T.Tp.: Dar al-Fikr, t.t.
- Asy-Syaukāni, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Irsyād al-Fuhūl ila Tahqiq min 'Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Idārah at-Tibā'ah al-Muniriyyah, t.t.
- Ar-Rāziq, Ali 'Abd, *al-Ijmā' fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1366 H/1947 M.
- At-Tirmizi, Abū Isā Muhammad bin Isā bin Surah, *Sunan at-Tirmizi*, Indonesia: Maktabah Dahlūn, t.t.
- At-Turābi, Hasan, *Tajdid Uṣūl al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dengan *Pembaruan Uṣūl Fiqh*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1407 H/1986 M.
- At-Turābi, Hasan, *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*, penerjemah Abdul Haris dan Zaimul Ām dengan *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Bandung: Penerbit Arasy, 1423 H/2003.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, Cet. ke 2, Juz ke 1, 1418 H/1998 M.
- Az-Zarkasyi, Badar ad-Din Muhammad bin Bhādir bin 'Abd Allah, *Bahr al-Muhiṭ fi Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhirah: Dār as-Ṣafwah, Cet. ke 1, Juz ke 4, 1409 H/1988 M.
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Terjemahan Hamid Ahmad, Jakarta: P3M, Cet. ke 1, 1987.
- Dahlan, Moh., *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. ke 1, 2009.

- Hasan, Ahmad, *The Doktrine of Ijma' in Islam*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan *Ijma'*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1985 M.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1970.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Lrgal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Ushul Fikih Mazhab Sunni*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Ibn Hazm, Abi Muhammad 'Ali bin Sa'id, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, al-Azhar: Maktabah 'Atif, Juz ke 1, Cet. ke 1, 1398 H/1978 M.
- Ibn as-Subki, al-Imam Tāj ad-Din 'Abd al-Wahhāb, *Matan Jam' al-Jawāmi'*, Indonesia: Maktabah Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Juz ke 2, t.t.
- Ibn Taimiyyah, Taqi ad-Din Ahmad, *Ṣihhah Uṣūl Mazhab Ahl al-Madinah*, T.Tp.: Maktabah as-Ṣaqafah ad-Diniyyah, Cet. ke 1, 1988.
- Ibn Qudāmah, al-Imām Muwaffiq ad-Din 'Abd Allah bin Ahmad, *Rauḍah an-Naẓir wa Junnah al-Manāẓir*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H/1994 M.
- Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Islam Studi Tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam*, T.Tp.: Penerbit Kalam Mulia, 1994.
- Jum'ah, 'Ali, *al-Ijmā' 'Ind al-Uṣūliyyin*, al-Qāhirah: Dār ar-Risālah, Cet. ke 2, 1420 H/2009.



- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, T.Tp.: Dār al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1968 M.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *Maṣādir at-Tasyri’ al-Islāmi fimā lā Naṣṣa Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, Cet. ke 3, 1972.
- Maimun, “Analisis terhadap Konsep Supremasi Maslahat at-Tufi dan Kontribusinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer”, *Laporan Hasil Penelitian Individu*, Lampung: Pusat Penelitian dan Penerbitan LP3M, 2014.
- Mazkur, Muhammad Salām, *al-Ijtihād fi at-Tasyri’ al-Islāmi*, Kairo: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, Cet. ke 1, 1984.
- Mas’adi, Gufran A., *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. ke 2, 1998.
- Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Sya’bān, Zaky ad-Din, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār at-Ta’lif, 1965.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān Qira’ah Mu’āṣirah*, Damaskus: al-Ahab li at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1992.
- Taha, Mahmud Muhamed, *The Second Message of Islam*, Syracuse: Syracuse University Press, 1984.
- Zaid, Muṣṭafā, *al-Maṣlahah fi at-Tasyri’ al-Islāmi wa Najm ad-Din at-Ṭūfi*, T.Tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.t.

# **ISLAM DAN TRADISI LOKAL DALAM PEMIKIRAN ULAMA INDONESIA DAN MESIR**

**(Studi Pemikiran Abdurrahman Wahid  
dan Khalil Abdul Karim)**

Siti Mahmudah

## **A. Pendahuluan**

Islam dan tradisi pada awalnya telah ditemukan sejak pertama kali Islam diturunkan di kota Mekah pada masa Nabi Muhammad saw. tahun 610 M. Di mana Islam tidak turun dalam ruang hampa, ada agama dan tradisi yang sudah lama dianut oleh penduduk Arab Mekah sejak zaman nenek moyang mereka. Islam datang dalam rangka menyempurnakan agama Hanif, tetap menghormati dan menghargai tradisi bangsa Arab yang ada pada waktu itu. Alasannya bahwa agama Hanif adalah agama yang diturunkan Allah swt. kepada Nabi Ibrahim, yaitu ajaran agama tauhid yang mengesakan Allah sebagai pendahulu dari agama Islam, dan tradisi Arab yang ada pada masa itu sebagianya juga baik dan bisa membawa kemaslahatan bagi bangsa Arab pada waktu itu, seperti antara lain: tradisi bagi waris, menulis syair, menunggang kuda, kemahiran memanah, menghormati Ka'bah, menghargai hari Jum'at, dan memakai hijab bagi perempuan.

Islam berbeda dengan tradisi, tetapi Islam bisa terus berkolaborasi dengan tradisi, unsur-unsur budaya non-Arab, ketika Islam dipraktikkan di luar Arab bukan sebagai penyimpangan, dan gambaran Islam dalam menghadapi tradisi Arab dan tetap melanggengkan tradisi Arab tersebut

dalam Islam yang dikuatkan oleh wahyu Allah swt. dalam al-Qur'an merupakan blueprint di hari ini. Tokoh-tokoh reformis Islam dan syariat Islam, termasuk Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Khalil Abdul Karim (Khalil) adalah tokoh-tokoh pejuang Islam dan Tradisi. Gus Dur memperjuangkan Islam dan tradisi di Indonesia dan Khalil di Mesir. Jasa Gus Dur terwujud dalam Islam Nusantara di Indonesia, demikian juga atas jasa Khalil dan para reformis lainnya, maka Mesir masih bertahan menjadi sebuah negara Republik dan bisa tetap melindungi umat yang menganut agama selain Islam untuk hidup di bawah naungan rezim Mesir. Inilah alasan penulis, memilih Gus Dur dan Khalil sebagai tokoh yang dikaji pemikirannya dalam studi ini.

Munculnya istilah Islam Nusantara adalah wujud pertemuan antara Islam dan tradisi di Indonesia yang telah menimbulkan pro dan kontra, ada yang menolak dengan menuduh bahwa Islam Nusantara adalah wujud Islam baru yang dibentuk oleh kelompok Jaringan Islam Liberal untuk mengkotak-kotakkan Islam, tidak mungkin ada banyak Islam; bahkan dicurigai sebagai strategi baru dari Barat untuk menghancurkan Islam dari dalam; atau pun bentuk ekspresi antipati terhadap Arab, benci terhadap orang Arab, budaya Arab, dan segala sesuatu yang berbau Arab.<sup>190</sup> Hal ini terjadi, karena kesalahpahaman kelompok Islamisme yang meyakini bahwa Islam adalah ajaran yang kaffah, menyeluruh dalam mengatur kehidupan privat dan publik, padahal kaffah tidak identik dengan Arabisasi. Ke-kaffah-an Islam justru tampil dalam ekspresinya yang beragam, sesuai dengan konteks historisnya bahwa Islam tidak turun dalam ruang hampa, ada agama lama dan tradisi lama yang sudah mendahuluinya. Mereka juga berpendapat bahwa Alquran dan Sunnah sudah mengatur semuanya

---

<sup>190</sup><https://geotimes.co.id/kolom/agama/islam-dan-arab-menimbang-pribumisasi-islam-gus-dur/>. Diakses pada tanggal 2 Maret 2018.

secara lengkap, dan Muslim mesti tunduk sepenuhnya pada wahyu yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah tersebut. Alquran dan Sunnah secara literal mesti ditaati, sebab berasal dari Allah dan Rasul. Islamisme memandang bahwa wahyu Allah dalam Alquran bersifat permanen, dan mesti diikuti apa adanya secara harfiah. Sebaliknya, Mohammed A. Muqtedar Khan berpendapat bahwa Alquran adalah firman Tuhan yang harfiah, karenanya mesti dipahami dan dipatuhi dengan menggunakan fakultas akal. Di mana makna teks-teks yang ada di dalamnya terbuka untuk diinterpretasi dan interpretasi ulang (ijtihad).<sup>191</sup>

Islam Nusantara diterima sepenuhnya oleh kalangan Muslim yang paham dan mengerti tentang sejarah masuknya Islam di Indonesia oleh para Wali Sembilan (Songo) dengan tetap menghargai tradisi lokal masyarakat Indonesia, terutama di Pulau Jawa pada waktu itu. Wali Songo berhasil mengislamkan tanah Jawa, tanpa harus berhadapan dan mengalami ketegangan dengan tradisi lokal yang ada.<sup>192</sup> Sebagai contohnya bahwa tradisi masyarakat Jawa Kuno adalah mengadakan “Riyungan” pada saat ada acara-acara seperti: Mitung bulan bagi pasangan suami istri yang baru hamil anak pertama, mendirikan rumah, atau pun ada keluarga yang meninggal dunia. Tradisi yang biasa dilakukan saat acara riyungan tersebut, sebelum berkat dibagi, mereka membentuk kelompok-kelompok untuk main gable, romen, atau domino. Para Wali yang menyiarkan agama Islam di daerah tersebut tetap membiarkan kebiasaan riyungan dengan merubah kebiasaan main gable dengan membaca al-Qur’an, yaitu membaca doa tahlil dan membaca surat Yasin untuk

---

<sup>191</sup>Mohammed A. Muqtedar Khan, *Islam as an Ethical Tradition . . .*, p. 26

<sup>192</sup>Fitriah Asad, *Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam*, Dalam *Jurnal Teosofi*, Vol. 3 Nomor 1 tahun 2013, p.41

mendoakan terhadap apa yang dihayatkan oleh keluarga yang mengundang acara riyungan tersebut.

Islam telah menyebar keluar dari bumi Arab, bahkan sampai ke seluruh penjuru dunia, termasuk Mesir dan Indonesia yang memiliki tradisi dan adat yang sangat berbeda berbeda dengan tempat lahirnya Islam, yaitu kota Mekah. Konteks Mesir dan Indonesia abad ke-21 adalah sama sekali baru yang membuka peluang bagi munculnya persoalan-persoalan baru sebagai pengaruh dari sistem teknologi modern yang ada dan terus berkembang sampai sekarang. Kebaruannya belum tentu ada di dalam Alquran dan Sunnah. Dalam masalah ini, bagaimana teori Pribumisasi Islam yang diidekan oleh Gus Dur dan Islam Historis sebagai blueprint yang diidekan oleh Khalil bisa dirumuskan?

## **B. Metode Penelitian**

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan historis kontekstualis dan teori relasi-kuasa. Alasannya bahwa untuk dapat menjawab permasalahan yang telah dipaparkan dalam pendahuluan tersebut di atas sangat membutuhkan analisa yang sangat mendalam untuk memperoleh jawaban dari apa yang telah dirumuskan dalam pendahuluan *research* ini. Teori Gus Dur dan Khalil terwujud, karena dipengaruhi oleh adanya relasi kuasa. “Di mana ada sebuah kekuasaan pasti ada penolakan”.<sup>193</sup>

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Di mana data yang diperoleh dari hasil pemberitaan di Media masa, buku-buku dan jurnal-jurnal diolah dan dianalisa berdasarkan metode kualitatif dengan pendekatan historis kontekstualis, dikembangkan dengan

---

<sup>193</sup>Siti Mahmudah, *Historisitas Syariah: Kritik Relasi Kuasa Khalil Abdul Karim* (Yogyakarta: LkiS, 2016), hlm. 25.

imajinasi kreatif dari penulis, dan dibaca berdasarkan teori relasi-kuasa Foucault.

## C. Pembahasan

### 1. Biografi

Kedua tokoh yang dikaji dalam studi ini lahir dalam abad yang sama—awal abad ke-20—dinegara yang berbeda, di mana Dr.(H.C.) K.H. Abdurrahman Wahid yang lebih dikenal dengan panggilan Gus Dur lahir dari pasangan K.H Abdul Wahid Hasjim bin KH. Hasyim Asy'ari<sup>194</sup> dan Nyai Hj. Solichah bin KH. Bisri Syamsuri<sup>195</sup> di Denanyar Jombang, Jawa Timur pada tanggal 7 September tahun 1940<sup>196</sup> dan Khalil Abdul Karim bin Abdul Karim Nasir lahir di Aswan, Mesir pada tanggal 4 Juni tahun 1930. Kedua tokoh ini berasal dari keluarga yang sangat terhormat. Gus Dur adalah cucu dari dua tokoh besar dan termashur dalam komunitas Muslim Indonesia, K.H. Hasyim Asyari dan KH. Bisri Syamsuri. Demikian juga ayah Gus Dur juga tokoh yang pernah populers, di mana K.H. Wahid Hasyim pernah menjabat sebagai Menteri Agama yang pertama di Indonesia pada tahun 1949. Sedangkan ayah Khalil, Abdul Karim Nasir adalah seorang pengusaha sukses yang pernah menjadi ketua Kamar Dagang di kota Aswan dan pemilik percetakan 'al-Taufiq' serta pendiri koran pertama yang terkemuka di Mesir.<sup>197</sup> Ini gambaran latar belakang keluarga (lingkungan keluarga) Gus Dur dan Khalil yang ke depannya sangat berpengaruh terhadap pola berpikir dalam pengembangan ilmu pengetahuan kedua tokoh tersebut.

Gus Dur dan Khalil telah menempuh pendidikan di sebuah Universitas yang sama yaitu di al-Azhar Mesir.

---

<sup>194</sup>Pendiri Pesantren Tebuireng dan pendiri Jam'iyah Nahdlatul Ulama di Indonesia.

<sup>195</sup>Pendiri Pondok Pesantren Denanyar Jombang dan Rais 'Am Syuriah PBNU di Indonesia.

<sup>196</sup>Barton, G., *Biografi Gus Dur*. (Yogyakarta: LKiS, 2006), p. 35.

<sup>197</sup>Khoiron Nahdiyyin, "Saat Seorang Aktivis Menggugat Teks Suci", dalam Jurnal *Syir'ah*, No.36/IV/November 2004, p. 57.

Gus Dur menempuh pendidikan di al-Azhar dari tahun 1964 sampai tahun 1966 dan Khalil telah menyelesaikan jenjang S-1 di Fakultas Hukum (Kuliyyat al-Huquq) Universitas al-Azhar pada bulan Mei tahun 1961. Di mana basis pendidikan di Universitas al-Azhar ini masih bersifat ortodoks Islam, yaitu menggunakan metode kuno dalam sistem pembelajarannya. Setelah dari al-Azhar Gus Dur pindah ke Universitas Baghdad di Irak dari tahun 1966 sampai tahun 1970 dan Khalil juga kuliah di Dar-‘Ulum Mesir, yaitu lembaga pendidikan yang menerapkan system modern dan secular (jenis baru pendidikan agama) di Mesir pada waktu itu.<sup>198</sup> Khalil also studied at Dar-Ulum Egypt, namely institutions which implement the modern and secular system (a new kind of religious education) in Egypt at that time. Ini merupakan latar belakang yang kedua yaitu lingkungan pendidikan yang sangat berpengaruh terhadap pola berpikir, kemampuan dan ketajaman analisa; serta perkembangan pemikiran dari kedua tokoh tersebut.

Gus Dur mengalami masa perubahan ke arah Islam liberal sekembalinya dari Mesir dan Irak tahun 1970-an.<sup>199</sup> Menurut Gus Dur sendiri, pada masa mudanya, di tahun 1950-an, ia mengikuti jalan pikiran *al-Ikhwan al-Muslimun*, sebuah kelompok Islam “garis keras” yang pengaruhnya juga sampai ke Jombang, Jawa Timur. Bahkan Gus Dur sempat aktif dan ingin mendirikan *al-Ikhwan al-Muslimun* cabang Indonesia, sebelum ia berangkat ke Mesir.

Tetapi gagal setelah melihat langsung bagaimana sebenarnya *Ikhwanul Muslimin* di tanah

---

<sup>198</sup> Mona Abaza, *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia* (Singapore: Published by Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang, 1993), p. 7.

<sup>199</sup> Siti Mahmudah, *Historisitas Syari'ah: Kritik Relasi-Kuasa Khalil Abdul Karim* (Yogyakarta: LKiS, 2016), p. 169.

asalnya.<sup>200</sup> Alasannya, bahwa setelah melalui pendidikan, bacaan, dan pengalaman pribadi, yang secara sadar menolak konsepsi atau gerakan yang mengusung tema-tema yang berorientasi pada ideology Islam. Demikian juga Khalil telah bermetamorfose dari Islam kanan (Islamisme) ke arah Islam kiri (liberal) pada tahun 1976. Alasannya, ia sudah dua kali mengalami hidup di dalam penjara karena dianggap oposisi yang bisa mengancam kedudukan rezim pada waktu itu, dan ia juga semakin tidak sepaham dengan ide-ide kelompok Islamisme yang sering mengkafirkan dan memurtadkan sesama Muslim yang tidak sepaham dengan pemahaman Islam yang mereka pahami. Jadi, Gus Dur dan Khalil pernah menjadi anggota al-Ikhwan al-Muslimun (Islamisme) sebelumnya.

## 2. Islam dan syariat Islam

Gus Dur dan Khalil mempunyai pemikiran pembaruan Islam yang sama dan senada. Alasannya, *pertama*, antara kedua tokoh tersebut sama-sama tidak setuju dengan adanya gagasan untuk menegakkan negara Islam yang berdasarkan syariat Islam di Mesir dan Indonesia, karena tidak sesuai dengan realitas bentuk negara Republik atau demokrasi yang telah disepakati bersama. *Kedua*, bahwa antara kedua tokoh tersebut telah memulai ide pembaruannya sejak tahun 1970-an dalam rangka menghadapi kelompok Islamisme<sup>201</sup> yang tekstualis dalam

---

<sup>200</sup> Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), p. xiii

<sup>201</sup> Islamists are those who seek formally to make Islam the basis for public life, particularly politics, but also economics, culture and society. Islamists view the world primarily, if not exclusively, through an Islamic prism and commonly see implementation of sharia as central to their agenda. There is considerable, but not total, overlap between Islamism and radicalism as categories. While many Islamists aspire to bring about an Islamic transformation of society, other Islamists are committed to gradual change and work within the existing political structures to achieve this. Lihat Virginia Hooker and Greg Fealy, "Introduction to the Sourcebook", in *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, ed. Greg Fealy and Virginia Hooker (Singapore, ISEAS Publications, 2006), hlm. 4



memahami Islam dan syariat Islam pada masa itu. Ketiga, pemikiran kedua tokoh tersebut sama-sama dipengaruhi oleh adanya kekuasaan, yaitu antara rezim dan kelompok Islamisme sebagai oposisi yang telah melibatkan syariat Islam di dalamnya.

Kesamaan dalam pemikiran pembaruan Islam dan syariat Islam antara Gus Dur dan Khalil juga telah dipengaruhi oleh tokoh pendahulunya, yaitu Muhammad ‘Abduh (1849–1905) asal Egypt. Di mana Muhammad ‘Abduh (1849–1905)<sup>202</sup> adalah seorang tokoh pemikir dan pembaru Islam liberal generasi awal di Mesir. Pemikiran pembaruan Islam Muhammad ‘Abduh bertolak dari kegelisahannya tentang masalah taqlid. Ia ingin membebaskan umat Islam di Mesir dari kebiasaannya atas taqlid. Ia telah membuka jalan sekularisasi untuk mengambil kontrol urusan negara dan membuat negara nasional model Eropa.<sup>203</sup> Apa yang paling baik di dunia Barat, menurut ‘Abduh adalah model pendidikan sekular. Ia pun mendirikan lembaga pendidikan sekular Barat. Tujuannya adalah agar umat Islam di Mesir mampu berpikir “rasionalis” dan pemikiran Islam pun dapat berkembang. Lembaga ini memainkan peran penting dalam penciptaan budaya nasionalis dan menjadi pusat pengembangan ideologi nasionalis. This institution play an important role in the creation of the nationalist cultural and became the center for the development of the nationalist ideology. Dengan demikian, generasi muda cendekiawan Muslim di Mesir di tahun 1930-an dan 1940-an tidak hanya dibentuk oleh Islam dan lembaga keagamaan, tetapi juga oleh lembaga sekular. Alasan ‘Abduh bahwa tanpa pengaruh nasionalis sekular, tradisi intelektual yang mewakili ulama tidak akan muncul. Sedangkan apa yang paling baik di dalam Islam dan syariat Islam dapat dilihat

---

<sup>202</sup> Lahir dan wafatnya.

<sup>203</sup> Malise Ruthven, *Islam in the World* (London: Granata Books, 2006), hlm. 305.

dari tujuan diturunkannya yaitu untuk kemaslahatan kehidupan kemanusiaan di sepanjang zaman.<sup>204</sup>

Pemikiran Muhammad ‘Abduh tersebut di atas, secara tidak langsung telah dijadikan sebuah inspirasi bagi tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam dan syariat Islam, termasuk Gus Dur dan Khalil yang pernah menjadi seorang Mahasiswa di al-Azhar. Jadi, benang merah yang sangat penting dari kedua tokoh ini adalah penolakannya terhadap formalisasi syariat Islam dan ideologisasi Islam dan lebih cenderung pada model adanya Islam kultural. Model Islam kultural Sebagai buktinya adalah bahwa antara Gus Dur dan Khalil, sama-sama tidak setuju dengan adanya gagasan terwujudnya Negara Islam, baik di Mesir maupun di Indonesia. Namun demikian ada titik poin yang berbeda membedakannya, yaitu dari segi konsep yang digunakan dalam rangka mengcounter kuasa yang mengitarinya. Gus Dur cenderung dengan konsep Islam kultural dalam rangka menolak adanya negara Islam dan penerapan syariat Islam formal di Indonesia. Sedangkan Khalil menggunakan konsep syariat Islam historis kontekstualis. Alasannya bahwa kembali ke akar masalah adalah cara yang paling tepat untuk menunjukkan kebenaran yang ilmiah dan rasional. Demikianlah, titik persamaan dan perbedaan antara Gus Dur dan Khalil.

### **3. Islam dan Tradisi**

#### **a. Gagasan Khalil Abdul Karim tentang Islam dan Tradisi Arab**

Menurut Khalil, berdasarkan hasil researchnya bahwa tradisi Arab telah dijadikan bahan dasar Islam (syariat Islam), karena tradisi Arab merupakan sumber dari beragam hukum, norma, sistem, adat istiadat dan tradisi, di mana

---

<sup>204</sup> Mona Abaza, *Changing...*, hlm. 9.

Islam telah mensyariatkannya. Islam telah mewariskannya dalam segala aspek kehidupan, seperti: masalah ritual, peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, dan hukum (perundang-undangan).<sup>205</sup> Statemen ini menunjukkan bahwa tradisi Arab pra-Islam adalah materi ajaran Islam dan syariat Islam. Namun demikian bukan berarti bahwa Islam dan syariat Islam identik Arab dan mesti tetap dalam bentuk keArabannya di mana pun Islam dan syariat Islam dijadikan tata aturan untuk dipraktikkan.

Selanjutnya, menurut Khalil bahwa Islam telah mewarisi sesuatu yang mencukupi dari tradisi Arab pra-Islam, bahkan *overloaded* dalam segala aspek kehidupan Islam: ritual peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, hukum (perundang-undangan).<sup>206</sup> Sedangkan tradisi Arab pra-Islam berasal dari agama Nabi Ibrahim as., yaitu agama Hanif yang telah disalahpahami oleh sebagian besar bangsa Arab pada waktu itu. Tradisi tersebut telah diadopsi dalam Islam dan tetap dipraktikkan sampai sekarang oleh umat Islam di seluruh penjuru dunia.

Contohnya ialah pengagungan terhadap Ka'bah, Haji, Umrah, penghormatan kepada Nabi Ibrahim as. dan Ismail as., sakralisasi bulan *Ramadhan* dan Puasa, *Salat*, pembagian harta waris, pertemuan pada hari Jum'at (*Salat Jum'at*), dan pengagungan bulan haram. Pada persoalan pranata sosial dan hukuman, ada jampi-jampi dan mantra, poligami, kehormatan nasab, perbudakan, *al-Aqilah* (diyat/denda), dan *Qasamah* (sumpah).

Hal tersebut di atas menurut Khalil, merupakan *blueprint* atau ladang uji coba bagi Islam dan syariat Islam di zaman sekarang. Di sana ada beberapa isu polemis yang

---

<sup>205</sup>*Ibid.*, hlm. 11.

<sup>206</sup>*Ibid.*, hlm. 12.

memang akan menimbulkan polemik sengit. Khalil mencontohkan, misalnya, perang mulut yang pergejolak dan meletus secara tiba-tiba di Mesir pada bulan Rabiul Akhir tahun 1989, memicu perdebatan seputar bunga deposito dan aktivitas perbankan. Perang ini mampu memecah barisan *du'at* (kelompok kanan) yang mereka sebut-sebut sebagai bangunan yang kompak menjadi dua barisan yang saling berhadapan. Perang ini memicu kalangan *du'at* untuk saling melempar tuduhan paling keji, ungkapan paling kotor, dan cacian paling kasar antar mereka sendiri, sampai-sampai dua instansi keagamaan yang resmi, al-Azhar dan *Dar al-Ifta'* berdiri saling berhadapan.<sup>207</sup>

Dalam masalah ini, Khalil berusaha mencari jawaban-jawaban permasalahan yang dilontarkan oleh kalangan *du'at* mengenai isu tradisi dan adat-istiadat suku-suku Arab yang telah ada sebelum turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad saw. In this case, Khalil tried for looking answers from the problems that posed by the *du'at* (Islamism) about the issue of the Arab traditions and customs that had existed before Islam and sharia. Di sana ada reinkarnasi hidup bagi tradisi-tradisi dan adat-istiadat serta sistem-sistem hidup tribalisme Arab kuno yang dipresentasikan oleh suku-suku pedalaman. Ia masih hidup bersama Umat Muslim hingga sekarang di Semenanjung Arab, juga di negara-negara Teluk, Yaman, 'Iraq, Suriya, Yordania, Sina, Matruh, Republik Libya dan di pelosok gurun sahara negara-negara Arab lainnya.<sup>208</sup>

Menurut penulis, apa yang diistilahkan Khalil dengan kata *blueprint* dapat dijadikan dasar pemikiran dalam menyelesaikan masalah syariat Islam yang berhadapan

---

<sup>207</sup>*Ibid.*, hlm. 12-13.

<sup>208</sup>*Ibid.*, hlm. 13.

dengan permasalahan zaman modern di luar dunia Arab. Kenyataannya syariat Islam historis itu sangat terbuka dan menerima keterbukaan, lebih mengutamakan kompromi dan dialog dengan tradisi lokal, di mana ia datang sebagai agama baru untuk memperkenalkan diri di hadapan khalayak yang tidak dianggarnya nol. Selanjutnya, Islam dapat hidup berdampingan secara damai dengan tradisi lama yang sudah ada. Betapa syariat Islam telah mengagungkan tradisi bangsa Arab pra-Islam dengan mengadopsinya ke dalam ajaran Islam.

Demi menghindari terjadinya pengulangan adanya kesalahpahaman, seperti yang telah terjadi selama ini bahwa syariat Islam adalah apa yang dipraktikkan di dunia Arab baik dalam hal tradisi peribadatan, berpakaian, praktik kehidupan sosial, ekonomi dan politik, perlu ada pemaparan secara jelas. Allah menurunkan Islam dan syariat Islam di hadapan tradisi Arab memiliki arti bahwa Islam tidak mengatakan “inilah aku” tapi Islam cenderung mengatakan “siapa yang ada di hadapannya”. Islam dan syariat Islam senantiasa bisa beradaptasi dengan siapa pun, di mana pun dan kapan pun.

Sebagai sampelnya dapat dilihat dari ritus-ritus peribadatan warisan suku Arab, sebagai berikut:

1). Pengagungan Baitul Haram (Ka’bah) dan Tanah Suci.

Sebelum Islam, di Semenanjung Arab terdapat dua puluh satu Ka’bah, tetapi seluruh suku Arab sepakat untuk mensucikan Ka’bah yang ada di Makkah dan berusaha keras untuk bisa melakukan ibadah Haji ke kota tersebut. Hal ini merupakan gambaran bahwa pengagungan terhadap Ka’bah merupakan tradisi Arab yang telah dipraktikkan secara turun temurun.

“Aku bersumpah demi Ka’bah yang dikelilingi dithawafi

Oleh orang-orang dari keturunan Quraisy dan Jurhum.”<sup>209</sup>

Sebagai bentuk pengagungan terhadap Ka’bah bagi bangsa Arab pada waktu itu telah dilakukan oleh sejumlah suku yang sebagian anggotanya menganut agama Yahudi dan Nasrani ikut serta dalam melaksanakan ibadah di musim Haji. Wujud pengkultusannya, apabila ada seseorang di antara jama’ah Haji yang (secara kebetulan) melihat pembunuh ayahnya di Baitul Haram, ia sedikit pun tidak mau mengusiknya.<sup>210</sup> Selain pengagungan terhadap Ka’bah, bangsa Arab juga sangat menghormati dan mengagungkan penduduk Makkah (Quraisy), dengan menyebutnya sebagai *Ahlul Haram* (penduduk tanah suci).

Islam datang melakukan hal yang sama seperti apa yang telah dilakukan oleh bangsa Arab sebelumnya baik terhadap Ka’bah maupun penduduk Mekah. Alquran menyebutnya sebagai tempat yang aman dan damai (barang siapa memasukinya maka ia akan aman).<sup>211</sup> Allah telah memilih kota Mekah sebagai titik pertama lahirnya Islam, jatuh pilihannya pada putra Quraisy keturunan Nabi Ismail as., ialah Nabi Muhammad saw.

Menurut penulis, ini berarti bahwa Islam tidak menolak apa-apa yang baik yang telah menjadi kebiasaan dan tradisi bangsa Arab dari nenek moyang mereka, bahkan Islam cenderung melengkapi, memilah dan menyempurnakan demi kemaslahatan kehidupan kemanusiaan sampai akhir zaman. Usaha ke arah kesempurnaan masih terus diupayakan sampai sekarang

---

<sup>209</sup>Tujuh syair terbaik yang ditempel di dinding Ka’bah, *Ibid.*, hlm. 15.

<sup>210</sup>*Ibid.*, hlm. 15.

<sup>211</sup>Q.S. Ali Imran [3]: 97.

agar Islam dan syariat Islam tetap eksis di ruang publik dari zaman ke zaman, termasuk pada era global saat ini.

a). Haji dan Umrah

Bangsa Arab pra-Islam telah melaksanakan ibadah Haji pada bulan *Zulhijjah* setiap tahunnya. Bulan tersebut sangat terkenal dengan sebutan “Musim Haji”. Bangsa Arab pra-Islam menjalankan ritual-ritual selama menunaikan ibadah Haji sebagaimana yang dijalankan oleh kaum Muslim yang melaksanakan ibadah Haji ke tanah suci sampai sekarang. Ritual tersebut, yaitu talbiyah, ihram, memakai pakaian ihram, membawa hewan kurban dan mengumumkannya, *wuquf* di ‘Arafah, menuju Muzdalifah, bertolak ke Mina untuk melempar jumrah, menyembelih korban, *tawaf* mengelilingi Ka’bah sebanyak tujuh putaran, mencium Hajar ‘Aswad, dan Sa’i antara bukit Safa dan Marwah. Mereka menyebut hari ke-8 *Zulhijjah* dengan nama *Yaumu al-Tarwiyyah* (hari Tarwiyah), *wuquf* di Arafah pada hari ke-9, hari ke-10 mulai menuju Mina dan melempar jumrah. Mereka menyebut hari-hari itu sebagai hari-hari *Tasyriq*. Demikian juga mereka melaksanakan ibadah umrah di luar musim haji.<sup>212</sup>

Ada sebagian ritual haji yang dihapuskan oleh Islam, seperti ungkapan-ungkapan yang terangkum dalam talbiyah yang bernada syirik (memuja berhala-berhala yang ada di sekitar Ka’bah), dan melaksanakan *tawaf* sambil telanjang. Selebihnya dinilai baik, tidak menyalahi syariat Islam, tetap

---

<sup>212</sup> Khalil Abdul Karim, *al-Juzuru al-Tarikhiyah li al-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Sina li alNasyr, 1990), p. 16-17

diadopsi dalam ajaran Islam dan menjadi ritual rutinitas Haji dan Umrah.

b). Sakralisasi mensucikan Bulan *Ramadhan*

Sudah menjadi tradisi bangsa Arab penganut agama Nabi Ibrahim a.s. (kelompok *Hanifiyyah*) bahwa setiap datang bulan *Ramadan*, mereka berkhalwat di gua Hira. Hal ini selalu dilakukan oleh Abdul Mutalib dan pengikutnya. Ini adalah bulan suci, dan sangat dianjurkan untuk menjamu para fakir miskin, sebagai wujud penghormatan terhadap bulan yang dimuliakan.<sup>213</sup>

Menurut penulis, kebiasaan Abdul Mutalib ini telah diikuti oleh cucunya, yaitu Nabi Muhammad saw. Ia selalu berkhalwat di dalam gua tersebut dalam rangka merenung dan mencari jawaban dari masalah-masalah yang dihadapinya, terutama permasalahan umat pada saat itu. Pada akhirnya Muhammad saw. mendapatkan petunjuk dari Allah dengan menerima wahyu-Nya melalui malaikat Jibril sebagai tonggak awal penyebaran agama Islam di tanah Arab, yaitu pada tahun 610 M.

Jadi, kebiasaan yang dilakukan Nabi saw. pergi ke gua Hira untuk beruzlah dari kehidupan yang hingar bingar pada waktu itu bukan semata-mata karangan dan angan-angan Nabi saw. sendiri tanpa dasar. Kebiasaan berkhalwat ke gua Hira tersebut telah diajarkan oleh kakeknya, Abdul Mutalib, sebagaimana ia memberi contoh kepada para pengikutnya, karena Abdul Mutalib adalah seorang yang tetap konsisten memegang teguh ajaran Nabi Ibrahim as. (agama *Hanif*) sampai akhir hayatnya.

---

<sup>213</sup>*Ibid.*, hlm.18.



Abdul Mutjalib adalah seorang tokoh yang dikagumi, karena kebaikan dan kedisiplinannya, baik dalam hal beribadah, bersoialisasi dan termasuk dalam ketokohnya. Ia selalu bisa bersikap adil dan bijak dalam menyelesaikan setiap masalah kaumnya. Ia dianggap sebagai orang yang mempunyai kuasa, tapi tidak memanfaatkan pengaruhnya untuk mencari keuntungan pribadi dan kesenangannya. Ia telah menjalankan strategi kuasa dengan cara mendisiplinkan diri dan para pengikutnya sampai akhirnya berpengaruh ke dalam praktik kehidupan Nabi saw. sejak kecil sampai beliau diangkat sebagai seorang Nabi saw. dan Rasul.

Berdasarkan pemaparan teks Khalil tersebut di atas dapat penulis jelaskan bahwa contoh-contoh tradisi yang disebutkan di atas juga menyiratkan tentang adanya syariat Islam yang sangat menghargai apa yang sudah ada dan baik bagi kehidupan bangsa Arab pada waktu itu. Namun demikian tidak berarti bahwa syariat Islam itu identik Arab, murni, sakral, dan permanen.

Tidak identik Arab, karena Islam sebagaimana digambarkan sejak awal kedatangannya sangat ramah lingkungan yang bisa berpindah tempat juga dalam rangka ramah lingkungan. Maksudnya, Islam bisa berpindah tempat di bumi mana pun selain Arab untuk tetap ramah lingkungan tidak mesti identik Arab. Misalnya, cara berpakaian orang Indonesia walau pun sudah berpindah agama ke Islam tidak perlu merubah cara berpakaian seperti orang Arab, seperti yang dipahami oleh kelompok Islamisme selama ini, maksudnya tidak mesti memakai cadar bagi perempuan dan memakai jubah bagi laki-laki.

Islam itu tidak murni, karena sebagian besar ajarannya diadopsi dari tradisi Arab pra-Islam sebagai wujud bahwa Islam datang hanya untuk memperbaiki dan menyempurnakan ajaran para Nabi sebelumnya. Seperti ajaran dalam agama *Hanif* yang telah diajarkan oleh Nabi Ibrahim as. dan dianut serta dipatuhi oleh bangsa Arab pra-Islam.

Syariat Islam tidak permanen, karena masih bisa ditafsir ulang ketika zaman sudah berubah dan timbul masalah-masalah baru yang belum ditentukan kadar hukumnya melalui sebuah ijtihad dalam bentuknya yang disebut fikih. Khalil menegaskan bahwa yang dimaksud permanen dan sakral itu adalah ayat Alquran yang sudah tertulis berdasarkan wahyu, akan tetapi dari segi penafsiran sebagai hasil ijtihad manusia masih bisa berubah.

Seorang sarjana Mesir, Muhammad al-Nuwaihi, yang sejalan dengan pemikiran Khalil, membantah wacana yang menyebutkan bahwa syariat Islam itu adalah permanen. Ia meyakini bahwa Islam pada umumnya adalah agama yang progresif dan revolusioner, tetapi sejak era dekadensi (keadaan merosot dan mundur), Islam berbalik menjadi perangkat “pengekangan intelektual” dan “pembekuan pola pikir masyarakat”. Dia mengemukakan dua sebab, mengapa hal ini terjadi, yaitu: (1) munculnya kelas masyarakat yang memonopoli interpretasi agama yang mengklaim bahwa hanya kelompoknyalah yang berhak berbicara tentang agama dan menetapkan pendapat atau doktrin yang sesuai atau pun tidak sesuai dengan agama; dan (2) keyakinan kelas ini bahwa sumber-sumber keagamaan atau teks memiliki aturan dan ajaran yang mengikat, tidak dapat

dimodifikasi atau dirubah, baik yang berkaitan dengan doktrin atau persoalan kehidupan sehari-hari.<sup>214</sup>

Al-Nuwaihi menegaskan bahwa sistem tingkatan kelas di atas tidak diakui dalam Islam, karena Islam tidak membedakan kelas dalam masyarakat. Dia mengakui betapa pentingnya keberadaan para ahli yang mempelajari Islam, tetapi ia berkeberatan dengan klaim “*infalibilitas*” (tidak mungkin salah), kelompok ini menolak untuk berdiskusi, menuduh lawan-lawan intelektualnya sebagai orang kafir atau ateisme, berusaha melarang publikasi buku-buku yang dapat menyudutkan kelompoknya, melakukan penyitaan bersama pemerintah terhadap buku-buku itu jika ternyata dipublikasikan, menyiksa pengarangnya dan menghasut otoritas, serta masyarakat awam untuk melawannya.<sup>215</sup>

Lebih lanjut, al-Nuwaihi menegaskan bahwa sumber-sumber keagamaan yang lebih awal, aturan-aturan dan ajaran-ajarannya tidak bersifat baku dengan kategori dan bentuk-bentuk yang absolut. Al-Nuwaihi menolak pernyataan ulama bahwa sumber-sumber itu merupakan sistem yang sempurna dan komprehensif yang sesuai bagi seluruh masyarakat di semua tempat dan waktu tanpa perlu perubahan. Ketika mereka merujuk pada Alquran untuk mendukung pendapatnya, al-Nuwaihi menentang penafsirannya.

---

<sup>214</sup>Buku karya Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. (Yogyakarta: LKiS. 2001), p. 88-89.

<sup>215</sup>*Ibid.*, hlm. 89.

Misalnya, dia mengatakan bahwa ada firman Allah yang menyatakan:

“Kami tidak mengabaikan sesuatu apa pun di dalam kitab ini (Alquran).”<sup>216</sup>

Maksud ayat tersebut tidak berarti bahwa Allah swt. telah menyebutkan segala sesuatu di dalam Alquran sebagaimana mereka dakwakan. Dalam konteks ini, Alquran yang dimaksudkan adalah *al-lauh al-mahfuz* yang dari-Nya Allah mengasalkan keabadian dari alam azali, muatan-muatan Alquran termasuk seluruh ciptaan-Nya, nasib semua orang dan ketentuan segala sesuatu. Ulama sering merujuk firman Allah:

“Dan kami telah menurunkan Alquran untuk menjelaskan segala sesuatu”.<sup>217</sup>

“ . . . sebuah Kitab yang menjelaskan segala sesuatu”<sup>218</sup>

“Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu ni'mat-Ku, dan telah Ku-rid}ai Islam itu jadi agama bagimu”.<sup>219</sup>

Menurut al-Nuwaihi yang menjadi acuan ayat-ayat ini semata-mata pada prinsip doktrin keagamaannya, dan tidak berkaitan dengan persoalan sehari-hari, sebagaimana dinyatakan mereka. Al-Nuwaihi sangat berkeberatan dengan orang yang menyatakan bahwa Alquran adalah rekaman seluruh ilmu dan seluruh wilayah pengetahuan manusia.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup>Q.S. Al-An'am [6]: 38.

<sup>217</sup>Q.S. Al-Nahl [4]: 89.

<sup>218</sup>Q.S. Yusuf [12]: 111.

<sup>219</sup>Q.S. Al-Ma'idah [5]: 3.

<sup>220</sup>Buku karya Issa J. Boullata, *Trends and Issues...*, hlm. 90.

Menurut al-Nuwaihi dengan mengakui keluasan, keragaman, kerumitan, dan penyelidikan ilmu modern, ia menuduh bahwa mereka telah mengadopsi posisi orang-orang yang meninggalkan intelek manusia, menyerukan stagnasi sosial dan pandangan yang berbalik ke belakang reaksioner. Demikian juga, dia sangat berkeberatan dengan mereka yang menyatakan bahwa Alquran, Sunnah Nabi saw. dan mazhab hukum Islam memiliki solusi terhadap seluruh persoalan. Dia menyatakan bahwa orang-orang semacam itu tidak perlu diperhatikan. Alasannya, karena mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun tentang tingkat dan kompleksitas ilmu hukum, kode, dan sejarah hukum Islam yang melalui banyak tahap perkembangan dan perubahan, dan itu menunjukkan vitalitas dan fleksibilitasnya pada saat hukum Islam memiliki pengaruh dominan.<sup>221</sup>

Gambaran pemikiran al-Nuwaihi tersebut lebih dapat memperjelas adanya struktur diskursif yang mewacanakan syariat Islam adalah permanen, tidak perlu ada kesesuaian dengan kearifan lokal di mana pun syariat Islam diterapkan. Wacana ini terus menyebar dan mengkristal tanpa jalan keluar yang jelas. Model struktur lama ini semakin menunjukkan ketidakpeduliannya pada kepentingan kemanusiaan, bersembunyi di balik realitas kehidupan nyata, dan menganggap segala sesuatunya tidak penting demi mempertahankan status quo.

Dalam hal tersebut di atas, penulis berpendapat bahwa kelompok Islamisme tetap

---

<sup>221</sup>*Ibid.*

bertahan dalam tradisi syariat Islam-*minded* dan anti demokrasi. Alasannya, selain terkait dengan relasi kuasa, tidak lain adalah dampak dari kehidupan yang traumatik pada masa abad tengah selama 500 tahun (mulai abad ke-13 sampai abad ke-18 M). Mereka tidak mampu membangun pemikiran baru karena takut menyalahi para leluhurnya yang cukup eksis pada masa klasik. Mereka hanya bisa mengambil kesimpulan apa adanya (berdasarkan makna harfiah teks) dari apa yang telah dicetuskan oleh para ulama pada masa klasik.

Selayaknya tidaklah demikian, dimana Umar bin Khattab (w. 644 M) dengan tegas tidak menerapkan ketentuan-ketentuan tertentu dari Alquran karena ada perbedaan kondisi kehidupannya saat itu dengan kondisi pada masa Nabi saw. (w.632 M). Misalnya, (1) Umar menghentikan hukuman kepada pencuri selama berlangsung masa paceklik yang secara temporal bertentangan dengan Q.S. al-Maidah [5]: 38; dan (2) dihentikannya pemberian hasil *zakat* bagi mereka yang hatinya masih lemah dengan Islam (*al-mu'allafu qulûbuhum*), sebagaimana ditetapkan dalam Q.S. at-Taubah [9]: 60.

Dalam hal warisan yang pada masa lalu, anak perempuan hanya mendapat setengah dari bagian anak laki-laki, perlu ditinjau ulang karena sudah tidak sesuai dengan kehidupan di zaman modern. Apakah masih layak anak perempuan mendapat bagian setengah dari anak laki-laki. Perlu dipahami bahwa penafsiran terhadap teks bisa diadakan pengulangan kapan saja waktunya, sedangkan yang tidak boleh dirubah adalah keaslian teks Alquran. Di

sinilah penekanan al-Nuwaihi bahwa sudah menjadi kewajiban para tokoh Muslim untuk mencari solusi sendiri terhadap persoalan-persoalan modern dan menjawab pertanyaan-pertanyaan modern tanpa perlu “otentifikasi” tradisi masa lalu.

Pemikir Arab lain yang sejalan dengan pemikiran Khalil menggambarkan kemungkinan pemutusan pelaksanaan ketentuan-ketentuan Alquran tertentu. Jika kondisi menuntut demikian, menurut seorang sarjana asal Libanon, Hasan Sha'b. Dalam bukunya, *al-Islām Tujjāh Tahaddiyāt al-Hayāt al-‘Asriyyah* (Islam Menghadapi Tantangan Kehidupan Modern) dia mengatakan:

“Tidak seorang pun dapat membatalkan kecerdasan kami dalam memahami al-Qur’an dengan cara baru berdasarkan kondisi-kondisi yang belum pernah terjadi sebelumnya. Jika kita melihat perlunya menghentikan implementasi (*waqf al-‘ammah*) salah satu di antara ketentuan teks al-Qur’an, Tuhan telah memberikan hak ini kepada kita. Karena dia ingin agar firman-Nya dijadikan sebagai perbuatan dan bukan tidak adanya perbuatan (*inaction*), sebagai sebab kesuksesan dan bukan kehancuran kita.”<sup>222</sup>

Hasan Sha'b menegaskan bahwa pendapat ini bukan berangkat dari preseden sejarah seperti dilakukan al-Nuwaihi, tetapi dari titik tolak teologis yang secara serius mengambil konsep Alquran bahwa manusia adalah khalifah Tuhan di muka bumi (misalnya dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 30), dan makhluk bebas yang dapat mencapai kebenaran di bawah bimbingan Tuhan, dengan menggunakan akal

---

<sup>222</sup>*Ibid.*, hlm. 95.

dan inderanya (misal Q.S. ar-Ra'd [13]: 1-14). Konsekuensinya, dia memahami Islam sebagai proses “menjadi” (*becoming*) yang tiada akhir, revolusionisme intelektual yang terus-menerus, dan kerangka kerja ideologis di mana peradaban Islam selalu dapat direnovasi secara kreatif dengan bantuan imajinasi kreatif yang dimiliki oleh setiap hamba Allah yang hidup di muka bumi ini. Menurutnyanya, jika peradaban modern pada dasarnya bersifat rasional dan ilmiah, Islam adalah metafisis dan peradaban Islam pada dasarnya bersifat religius, fakta yang menurutnya merupakan asal munculnya tantangan kehidupan modern yang dihadapi Islam. Sebab hanya pikiran kreatif yang memungkinkan Islam keluar dari tantangan itu, dan manusia mesti bertindak secara bebas untuk menemukan semangat atau esensi Islam yang benar guna membangun suatu peradaban Islam yang baru.<sup>223</sup> Manusia yang terbelenggu, hidup dalam tekanan dan traumatik tidak akan sanggup mencairkan ide-idenya yang ada dan tersimpan dalam memorinya. Hanya manusia yang bebaslah yang bisa mengasah dan mempertajam kecerdasan dan kreativitasnya untuk dapat merubah sebuah peradaban ke arah yang lebih maju dan dapat dinikmati oleh masyarakat modern.

Menurut pendapat penulis, secara logis, Tuhan sangat mendukung setiap perbuatan hambanya dalam rangka meluruskan kebaikan hidup bagi dirinya dan masyarakat. Apa pun bentuk solusinya, selama itu untuk kemaslahatan dan keberlangsungan hidup manusia di atas muka bumi ini, lebih

---

<sup>223</sup>*Ibid.*, hlm. 96.



diutamakan. Realita sangat berperan, tentunya sebagai dasar setiap pengambilan keputusan yang adil dan bijak dalam bentuknya yang universal, manusiawi, dan spiritual. Hendaknya dihasilkan suatu struktur spiritual demokratis yang tidak membedakan antara Muslim dan non-Muslim, laki-laki dan perempuan, karena Tuhan tidak membuat perbedaan-perbedaan itu. Kebaikan harus dikembangkan dan manusia mestinya melakukan suatu perbuatan yang memberi nilai yang positif bagi dirinya, keluarga, dan masyarakat.

### **b. Gagasan Gus Dur tentang Teori Pribumisasi Islam**

Pribumisasi Islam untuk pertama kali diidekan oleh Gus Dur pada tahun 1980-an yang nota bene merupakan manifesto bagi Islam Nusantara, merupakan gagasan lanjutan dari langkah strategi yang pernah dijalankan oleh Wali Songo dalam rangka mengislamkan tanah Jawa pada abad ke-14.<sup>224</sup> Sejak saat ini Pribumusasi Islam telah menjadi perbedaban menarik di lingkungan para intelektual, baik dari kalangan intelektual muda atau pun tua.<sup>225</sup> Inti perdebatannya sekitar istilah “Arabisme”, apakah Islam itu identik dengan Arab atau tidak? Sedangkan inti dari Pribumisasi Islam dimaksud adalah dalam rangka melanggengkan Islam dan syariat Islam di ruang publik, di

---

<sup>224</sup>Wali Songo tinggal di tiga wilayah penting pantai utara Pulau Jawa, yaitu: Surabaya-Gresik-Lamongan Jawa Timur, Demak-Kudus- Muria Jawa Tengah, dan Cirebon Jawa Barat. (Sahal, 2017)

<sup>225</sup>Pada tanggal 8-9 Maret 1989, sekitar 200 kiai berkumpul di Pondok Pesantren Darut TauhidArjawinangun Cirebon untuk mengadili Gus Dur dengan konsep Pribumisasi Islam yang telah diidekannya. Namun demikian Gus Dur tetap mampu menjawab dengan bahasa yang sangat tetap dan tidak bisa dibantah lahi, yaitu bahwa ide Pribumisasi Islam dimaksud hanyalah melanjutkan dan menghidupkan kembali tentang apa yang telah diidekan oleh para pendahulunya, yaitu Wali Songo. Wali Songi telah berhasil mengislamkan tanah Jawa dengan menggunakan teori Pribumisasi Islam, yaitu syiar Islam dengan cara tetap menghargai dan menghormati tradisi lokal yang sudah ada dan dipraktikkan secara turun-temurun di dalam masyarakat Jawa.Lihat Fitriah Asad, Pemikiran Abdurrahman Wahid . . . , p. 45.

mana pun dan kapan pun Islam akan dipraktikkan sebagai agama. Alasannya bahwa Islam tidak akan pernah datang dalam ruang hampa sejak dahulunya sampai sekarang, ada agama dan tradisi yang telah ada dan mendahuluinya, baik di Mekah, Madinah, atau pun sampai ke seluruh penjuru dunia, termasuk di Indonesia. Islam sebagai agama akan terus mengalami historisitas yang terus berlanjut.<sup>226</sup> Seperti adanya praktik ritual dalam budaya perkawinan antara budaya lokal dan Islam di Indonesia. Misalnya, Perkawinan yang terjadi di tempat tinggal penulis, yaitu perkawinan menggunakan ritual adat lampung dalam hal tata cara berpakaian, rangkaian adat perkawinan, dan tata cara makan, tetapi dalam hal Ijab kabul tetap berdasarkan syariat Islam. Ini adalah kolaborasi antara tradisi lokal dan syariat Islam yang boleh terjadi dan hukum perkawinannya pun bisa dikatakan sah.

Gus Dur, melalui teori Pribumisasi Islamnya berpendapat bahwakonteks historis Islam pada zaman Nabi saw. di Mekah dan Madinah, sebagaimana telah dijelaskan oleh Khalil dalam poin satu sub ini, meniscayakan kontekstualisasi Islam, bukan untuk merubah doktrin Islam, tapi untuk membumikan ajarannya agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim dari zaman ke zaman di tempat yang berbeda-beda. Islam mesti tetap bisa beradaptasi dan berkolaborasi dengan tradisi yang berbeda-beda dari satu negara ke negara yang lain, dari satu daerah ke daerah yang lain. Alasan inilah yang dijadikan dasar penolakan Gus Dur terhadap pengidentikan antara Islam dan Arab. Para penganut agama Islam di luar bumi Arab hanya wajib menjalankan ajaran Islam sebagai Agama berdasarkan syariat Islam dan tidak diwajibkan

---

<sup>226</sup> Khamami Zada, dkk, Mencari Islam Pribumi: Menjawab Wajah Islam Indonesia, Dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, 2003, p.9-10.

mengikuti tradisi Arab, seperti cara berpakaian, makan, dan bermuamalah, karena beda antara Islam dan tradisi Arab. Alasan yang lain bahwa Arabisasi belum tentu cocok dengan tradisi di Indonesia atau pun negara lain yang terdapat penganut Islam di dalamnya.

Pribumisasi Islam bukan berarti menempatkan Islam dalam subordinasi budaya dan tradisi, tidak juga melakukan “Jawanisasi” atau sinkretisme.<sup>227</sup> Seperti disebut dalam sejarah Islam di pulau Jawa bahwa telah terjadi rekonsiliasi antara keraton dengan tradisi Islam, pada saat Sultan Agung berkuasa di Mataram pada tahun 1613-1646 M. Meskipun ia tetap setia pada Ratu Kidul, istananya lebih terlihat ‘Islami’. Ia rajin berziarah ke makam para wali, memperkenalkan literatur pokok tentang Islam, semacam Kitab Usulbiyah, dan juga mengirim utusan kepada penguasa Hijaz untuk mengakuinya sebagai ‘sultan’ yang merupakan khalifatullah zhilullah fil ardhi.<sup>228</sup> Hasilnya pada tahap Islamisasi ini adalah apa yang disebut M.C. Ricklefs<sup>229</sup> sebagai ‘sintesa mistik’ pada tiga hal pokok: pertama, mewujudkan identitas keislaman yang kuat; menjadi orang Jawa sekaligus menjadi Muslim. Kedua, melaksanakan lima rukun Islam. Ketiga, menerima realitas tradisi keagamaan dan budaya lokal menyangkut Ratu Kidul, Sunan Lawu, dan makhluk supra-natural lainnya.<sup>230</sup> Ini adalah wujud dari gambaran Islam bertemu dengan tradisi Jawa pada masa Islam masuk ke Indonesia untuk tahap awal, tidak mungkin bisa menghapus tradisi sebelumnya sekali jadi. Sebagaimana Islam turun di Arab yang berhadapan dengan tradisi Arab pra-Islam, Islam pun tetap menghargai dan

---

<sup>227</sup>Sahal, A. *Islam dan Arab: Menimbang Pribumisasi Islam Gus Dur*. <https://geotimes.co.id>. Diakses pada tanggal 8 Maret 2018.

<sup>228</sup>Azyumardi Azra, Islamisasi Jawa, Dalam Jurnal *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol. 20, no. 1, 2013, p. 172-173.

<sup>229</sup>M.C. Ricklefs adalah penulis buku *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012, xxi+575 halaman)

<sup>230</sup>*Ibid*, h. 173

menghormati tradisi yang ada bahkan memasukkannya dalam ajaran Islam dan disahkan oleh wahyu.

Tujuannya adalah bagaimana agar Islam dipahami dengan tetap mempertimbangkan kontekstualnya atau pun mempertimbangkan kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Maknanya bahwa ajaran Islam yang terdapat dalam syariat Islam itu sangat fleksibel dari sejak awalnya sampai sekarang, semestinya.

Pribumisasi Islam sebagai jawaban dari Islam otentik dan berlaku di sepanjang tempat dan zaman. *Pertama*, Pribumisasi Islam memiliki sifat kontekstual, yaitu Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Hal ini sangat relevan dengan teori Khalil bahwa praktik dakwah Islam pada masa awal, yaitu pada masa Nabi saw. di Mekah (610-622 M) dan Islam di Madinah (622-632 M), merupakan blueprint untuk praktik dakwah Islam di zaman sekarang. Perubahan waktu dan tempat merupakan kunci untuk menguji bahwa Islam tetap mampu beradaptasi di mana dan kapan pun Islam akan dipraktikan sebagai sebuah agama dan tatanan bagi kehidupan masyarakat. *Kedua*, Pribumisasi Islam bersifat progresif, di mana kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap syariat Islam, tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respon kreatif secara intens. *Ketiga*, Pribumisasi Islam memiliki karakter liberatif, di mana Islam dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Ini bukti bahwa Islam dan syariatnya sungguh sangat fleksibel, tidak rigid dan kaku.<sup>231</sup>

Ide Pribumisasi Islam Gus Dur sangat relevan dengan Ide Khalil bahwa syariat Islam awal yang diturunkan di

---

<sup>231</sup>Fitriah Asad, *Pemikiran Abdurrahman Wahid . . .*, p. 44)

hadapan tradisi Arab pra-Islam merupakan blueprint atau ladang uji coba bagi Islam dan syariat Islam di zaman sekarang.<sup>232</sup> Maksudnya bahwa Islam yang datang pertama kali di kota Mekah telah berhadapan dengan agama dan tradisi yang telah dianut oleh bangsa Arab secara turun temurun. Maka sangat wajar jika Nabi saw. untuk pertama kalinya syiar Islam di Mekah susah sekali untuk mendapatkan jumlah pengikut sampai akhirnya Nabi saw. hijrah ke Madinah untuk melanjutkan syiar Islam sebagai agama yang diamanahkan kepadanya. Ajaran agama sebelum Islam yang ada di Mekah, yaitu agama Hanif dan sebagian tradisi bangsa Arab yang baik dan maslahat tetap dilanggengkan menjadi ajaran Islam, bahkan telah dikukuhkan di dalam Alquran dan Sunnah. Seperti antara lain, tradisi waris dan perkawinan.

Gus Dur dan Khalil telah cukup jelas dalam menjelaskan tentang bagaimana semestinya syiar Islam di hadapan agama dan tradisi yang berbeda-beda dari satu tempat dengan tempat yang lain. Islam dan syariat Islam tidak akan menjadi musuh agama dan tradisi yang sudah ada di tempat Islam akan mulai diajarkan dan dipraktikkan. Islam sungguh sangat menghargai dan menghormati tradisi sejak zaman sejarah turunnya Islam di kota Mekah yang juga mempunyai tradisi dari warisan nenek moyang bangsa Arab. Jadi, di mana pun Islam berada, tetap bisa menerima tradisi-tradisi yang bisa mendatangkan kemaslahatan bagi kehidupan kemanusiaan di ruang publik. Pribumisasi Islam tidak akan merubah Alquran sebagai ajaran dasar Islam bergeser dari aslinya, tidak ada Alquran Batak atau pun Hadis Jawa. Ayat Alquran tidak boleh dirubah walau satu huruf pun, yang boleh dirubah adalah penafsiran dari

---

<sup>232</sup>SitiMahmudah, Reformasi Syariat Islam (Kritik Pemikiran Khalil Abdul Karim), Dalam Jurnal *Al-Adalah* Volume 13 No. 1, 2016, p. 77

Alquran itu sendiri dalam rangka menjaga eksistensi syariat Islam di ruang publik dari zaman ke zaman.

#### **D. Kesimpulan**

Ide-ide Gus Dur dan Khalil tentang Islam dan tradisi lokal adalah bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif dari Tuhan diakomodasikan ke dalam tradisi-tradisi lokal yang berbeda antara Arab dan negara lainnya tanpa kehilangan identitas masing-masing. Islam tetap dalam ajaran intinya dan tradisi juga tetap dalam inti tradisinya. Islam tentu saja tidak identik dengan tradisi Arab, Islam merupakan agama yang diturunkan Allah swt. melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw. di bumi Arab, yaitu Mekah, itu saja. Sedangkan Islam diturunkan untuk seluruh umat manusia di dunia—bukan untuk bangsa Arab semata—bagi yang berkenan mengikutinya. Penganut agama Islam di luar Arab tidak mesti mengikuti tradisi Arab, seperti dalam hal pola berpakaian, pola makan dan adat istiadat. Dengan demikian para penganut agama Islam di luar Arab masih boleh menggunakan tradisi yang sudah biasa mereka kerjakan dan baik, dalam hal berpakaian, tata cara makan, dan adat-adat yang lainnya. Ini yang dimaksud dengan ide Pribumisasi Islam ala Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Islam awal sebagai blueprint di zaman sekarang ala Khalil Abdul Karim.

## E. Daftar Pustaka

- Abaza, M. (1993). *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang.
- Azra, A. (2013). Islamisasi Jawa. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, 20. No. 1, 172-173.
- Barton, G. (2006). *Biografi Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Boullata, I. J. (2001). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri . Yogyakarta: LKiS.
- dkk, K. Z. (2003). Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia. *Tashwirul Afkar*, No. 14, 9-10.
- Fathurahman, O. (2012). Memahami Pribumisasi Islam Melalui Kitab Seribu Masalah. *STUDIA ISLAMIKA Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 19, no. 3 .
- Fitriah, A. (2013, Juni). Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam. *Teosofi*, 3 Nomor 1.
- Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Chicago: Universitu of chicago Press.
- Johns, A. H. (2012, Maret). Islamic Spectrum in Java, Vol. 23. *Christian-Muslim Relations*, 223-225.
- Karim, K. A. (1990). *al-Juzuru al-Tarikhiyah li al-Syari'ah al-Islamiyah* . Kairo: Sina li al-Nasyr.
- KHAN, M. A. (1997). Islam as an Ethical Tradition of International Relations. *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, No. 2.
- KHAN, M. A. (1997). Islam as an Ethical Tradition of International Relations. *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, No. 2.

- Mahmudah, S. (2016). *Historisitas Syari'ah: Kritik-Relasi Kuasa Khalil Abdul Karim*. Yogyakarta: LKiS.
- Mahmudah, S. (2016). Reformasi Syariat Islam (Kritik Pemikiran Khalil Abdul Karim). *Al-Adalah*, 13 No. 1.
- Nahdiyin, K. (2004, Nopember). Saat Seorang Aktivis Menggugat Teks Suci. *Syir'ah*, IV , 57. Retrieved February Wednesday, 2018(n.d.). *Penyebaran Islam di Tanah Jawa*.
- Ricklefs, M. (2012). *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, and Religious History, c. 1930 to the Present*. Singapore: NUS Press.
- Ruthven, M. (2006). *Islam in the World*. London: Granata Books.
- Sahal, A. (2017). *Islam dan Arab: Menimbang Pribumisasi Islam Gus Dur*. <https://geotimes.co.id>.
- Wahid, A. (2006). *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institut.



# KONFIGURASI POLITIK PELEMBAGAAN HUKUM ISLAM KE DALAM HUKUM NASIONAL

Khairuddin

## A. Pendahuluan

Secara faktual, Indonesia adalah negara hukum (*rechtstaats*), bukan negara kekuasaan (*machstaats*). Oleh karena itu, setiap penyelenggaraan negara dan pemerintahannya selalu di dasarkan pada peraturan perundang-undangan.

Negara Indonesia tidak menganut paham *teokrasi* yang mendasarkan penyelenggaraan negaranya pada agama tertentu. Hal mana menurut paham *teokrasi*, negara dan agama dipahami sebagai dua hal yang tidak dapat di pisahkan, di jalankan berdasarkan firman-firman Tuhan, sehingga tata kehidupan masyarakat, bangsa dan negara dilakukan dengan titah Tuhan dalam kehidupan umat manusia. Oleh karena itu, penganut paham negara teokrasi ini disebut *paradigma integralistik*, yakni paham yang beranggapan bahwa agama dan negara merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan dua lembaga yang menyatu (*integrated*). Itu berarti memberikan pengertian bahwa negara merupakan suatu lembaga politik sekaligus lembaga agama. Paradigma integralistik ini sama dan sebangun dengan konsep teokrasi, yakni pengelolaan negara dan agama tidak dapat

dipisahkan, dijalankan berdasarkan firman-firman Tuhan, sehingga segala tata kehidupan masyarakat, bangsa dan negara dilakukan berdasarkan titah Tuhan. Paradigma ini melahirkan konsep agama negara atau agama resmi dan menjadikan agama resmi tersebut sebagai hukum positif.

Pada konsep lain, negara Indonesia tidak pula menganut sebagai *negara sekuler*, yaitu paham yang beranggapan bahwa ada disparitas antara agama dan negara. Agama dan negara merupakan dua entitas yang berbeda dan satu sama lain memiliki wilayah garapan masing-masing sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tak boleh satu sama lain melakukan intervensi. Berdasarkan pemahaman yang dikotomis ini, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang betul-betul berasal dari kesepakatan manusia melalui *social contract* serta tidak ada kaitan dengan hukum agama. Ini artinya negara Indonesia tidak menganut paham *teokrasi* yang mendasarkan pada idiologi agama tertentu dan tidak juga berafiliasi pada *negara sekuler* yang tidak memperdulikan agama. Akan tetapi, relasi agama dan negara di Indonesia sangat sinergis dan tidak dalam posisi dikhotomis yang memisahkan antara keduanya. Agama dan negara merupakan entitas yang berbeda, namun keduanya dipahami saling membutuhkan secara timbal balik, yakni agama membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama, sebaliknya negara juga membutuhkan agama, karena agama juga membantu negara dalam pembinaan moral, etika dan spritualitas. Pemahaman seperti ini di sebut '*paradigma simbiotik*'.<sup>233</sup> Dengan kata lain, jika menyebut hukum Islam dalam perspektif *paradigma simbiotik* dalam konteks ke-

---

<sup>233</sup> Hasyim Muzadi, *Islam Rahmatan Lil 'Alamin, Menuju Keadilan dan Peradaban Dunia, (Perspektif Nahdlatul Ulama)*, Pidato Pengukuhan Doktor Honoris Causa, disampaikan dihadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Ampel Surabaya, Desember 2006, h. 3.

indonesia-an, maka hukum Islam menduduki posisi setrategis sebagai sumber legitimasi untuk menegakkannya dalam porsinya yang proporsional. Paradigma simbiotik, menurut konsep ini, agama dan negara merupakan entitas yang berbeda, namun keduanya dipahami saling menempatkan diri dalam paradigma simbiotik dimana agama dan negara dipahami sebagai saling membutuhkan secara timbal balik, yaitu agama membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama, sebaliknya negara juga memerlukan agama, karena agama juga membantu dalam pembinaan moral, etika dan spiritualitas. Dalam hal ini agama dapat mewarnai negara dengan syarat agama mampu membangun dirinya melalui jalur *social contract* atau demokrasi.

Dalam hubungannya dengan kontrak sosial (*social contract*), terdapat unsur negara dan masyarakat yang mengikatkan keduanya dalam kontrak yaitu sebuah kontrak sosial antara pemerintah dan rakyatnya. Pada dasarnya, arti penting dari ajaran kontrak sosial adalah adanya saling menghormati satu sama lain dan hidup damai (*pactum uniones*) dan dalam mewujudkan hidup damai ini setiap orang mengikatkan diri untuk bersatu mematuhi pemerintahan yang dipilihnya (*pactum subjectiones*).

Kontrak sosial dalam pandangan Rousseau menyebutkan bahwa dengan kontrak sosial, orang bersatu agar hak-hak mereka atas kebebasan dan kesederajatan dijamin oleh negara. Dalam hal ini negara ada untuk memperkuat aturan-aturan yang paling penting yang perlu untuk kehidupan sosial, sementara moralitas terdiri dari keseluruhan kemasakan aturan yang mengangkat kehidupan sosial. Moralitas merupakan seperangkat aturan, yang mengorganisir bagaimana orang harus memperlakukan satu sama lain; orang yang rasional akan setuju menerima aturan

ini, karena hal itu demi keuntungan timbal balik, dengan syarat asal yang lain juga mau mentaati aturan tersebut.

Eksistensi negara dan keabsahannya hanya dijamin oleh kebebasan dan persamaan. Setelah ini diterima oleh manusia, negara mengembalikannya tidak sebagai hak-hak alami tetapi sebagai hak-hak sipil kepada seluruh warganya. Jadi negara tunduk kepada kehendak umum yang menciptakan negara untuk melindungi kebebasan dan kesederajatan yang lebih baik.<sup>234</sup>

Sebagai organisasi tertinggi dari bangsa, negara diberi kekuasaan untuk mengatur segala-galanya dan negara berdasarkan kedudukannya memiliki kewenangan untuk membuat perturan hukum.<sup>235</sup> Dalam kekuasaannya, negara merupakan suatu badan atau organisasi rakyat yang bersumber dari hasil perjanjian masyarakat (*contract social*), Rousseau menilai bahwa esensinya merupakan suatu bentuk kesatuan yang membela dan melindungi kekuasaan bersama, kekuasaan pribadi dan milik setiap individu.<sup>236</sup> Dalam perjanjian masyarakat itu, pada hakikatnya yang dilepas oleh setiap individu dan diserahkan kepada kesatuannya hanya sebagian kekuasaan bukan kedaulatannya. Namun kekuasaan negara bukan tanpa batas (*postestas legibus omnibus soluta*), sebab ada beberapa ketentuan hukum yang mengikat dirinya seperti hukum alam dan hukum Tuhan (*leges naturae et divinae*) serta hukum yang umum pada semua bangsa yang dinamakan *leges imperii*. Yudha B. Ardhiwisastra memberikan pengertian *leges imperii* sebagai undang-undang dasar negara yang memuat ketentuan-ketentuan kepada siapa

---

<sup>234</sup> Rousseau dalam W. Friedman, *Teori dan Fildafat Hukum Telaah Kritis Terhadap Teori-teori Hukum*, (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), h. 82.

<sup>235</sup> Van Voolenhoven dalam Notonagoro, *Politik Hukum dan Pembangunan Agraria di Indonesia*, (Jakarta: Bina Aksara, 1984), h. 99.

<sup>236</sup> J.J. Von Schmid, *Ahli-ahli Fikir Besar tentang Negara dan Hukum* (terjemahan : R. Wiratno, D.Dt. Singomangkuto dan Djamadi), (Jakarta: PT. Pembangunan, 1958), h. 176.

kekuasaan itu diserahkan dan batas-batas pelaksanaannya.<sup>237</sup> Dengan demikian negara sebagai suatu organisasi kekuasaan memiliki legitimasi kekuasaan, namun kekuasaan tersebut dibatasi oleh konstitusi atau undang-undang dasar.

Sejatinya, diskursus mengenai relasi agama dengan negara telah berlangsung cukup lama. Dalam konteks historis perkembangan hukum Islam, diketahui bahwa sejak abad ke-8 H telah terjadi reformulasi dalam ilmu hukum Islam yang sekaligus menandai datangnya periode *al-taqnin* (pengundangan), pada saat mana materi fiqh telah dituangkan kedalam rumusan perundang-undangan sebagai hukum positif di suatu negara. Hal tersebut merupakan respon terhadap perkembangan baru dalam bidang ketatanegaraan, yakni munculnya negara-negara modern dan berkembangnya teori negara hukum serta paham kebangsaan (nasionalisme).

Terkait pada era modern sekarang ini, positivisasi hukum Islam melalui proses legislasi dan dilegitimasi oleh kekuasaan negara merupakan sebuah keniscayaan. Hukum yang telah dilegitimasi oleh kekuasaan melalui proses legislasi inilah, yang kemudian dikenal dengan hukum positif atau undang-undang, yang dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *qanun*. Oleh karena itu guna memenuhi kebutuhan praktis di Indonesia, perlu dikembangkan pemahaman yang konprehensif terhadap kajian pemikiran-pemikiran hukum Islam yang tidak hanya *tekstual-tradisional* terhadap konsep-konsep hukum dalam al-qur'an dan al-hadits, melainkan harus dipahami secara *filosofis-rasional*, untuk kemudian bagaimana konfigurasi politik pelebagaan hukum Islam dalam ketentuan

---

<sup>237</sup>Yudha B. Ardhiwisastra, *Imunitas Kedaulatan Negara di Forum Pengadilan Asing*, (Bandung: Alumni, 1999), h. 30.

perundang-undangan negara agar menjadi hukum positif (hukum nasional).

## **B. Pembahasan**

### **1. Hukum Islam Dalam Terminologi Ilmu Hukum**

Dalam hal menempatkan spesifikasi dan posisi hukum Islam dalam terminologi ilmu hukum, sebagaimana dikemukakan oleh A. Qodri Azyzy<sup>238</sup>, bahwa *Pertama*, hukum Islam adalah suatu sistem hukum di dunia yang sumber utamanya adalah wahyu Allah, sehingga mempunyai pertanggungjawaban atau konsekwensi di akherat kelak. Materi hukum Islam dapat berupa hukum yang secara langsung berasal dari wahyu atau hukum yang merupakan hasil ijtihad para mujtahidin. Sekalipun dalam praktik, materi hukum Islam lebih banyak yang merupakan hasil ijtihad fuqaha/mujtahidin, sehingga sarat dengan pengaruh individual dan lingkungan pemikirannya, namun oleh karena mendasarkan pemikirannya pada wahyu, maka dianggap sebagai hukum yang sarat dengan nilai agama. Sistem hukum Islam merupakan salah satu dari tiga sistem hukum di dunia, yaitu sistem hukum Islam, sistem *Roman Law*, dan sistem *Common Law*. Sebagaimana telah diketahui bersama bahwa, sistem hukum *Roman Law* adalah sistem hukum Belanda, sedangkan sistem hukum *Common Law* adalah rumpun sistem hukum Amerika Serikat, khususnya lagi Inggris. Masing-masing dari tiga sistem hukum di dunia ini mempunyai spesifikasi tersendiri, dan dalam waktu yang bersamaan, dapat saling mengisi dan sekaligus berkompetisi dalam sebuah sistem hukum yang berkembang. *Kedua*, hukum Islam dapat menjadi sumber bagi hukum positif (peraturan perundang-undangan,

---

<sup>238</sup> A. Qodri Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2004), h. 122-126.

putusan hakim dan ilmu hukum), terutama sekali hukum tertulis.

*Ketiga*, hukum Islam dapat dijadikan sumber hukum tidak tertulis, seperti sebagai pegangan para hakim dalam memutus perkara di pengadilan. Dalam konteks ini, hakim yang memutus suatu perkara berdasarkan pada keyakinannya dapat memperoleh inspirasi dari hukum Islam atau bahkan secara utuh dapat menggali dari hukum Islam. Dengan kata lain, dalam sistem peradilan yang mengakui kedudukan hakim sebagai sumber hukum itu sendiri atau menempatkan hakim untuk menggali hukum tidak tertulis.

*Keempat*, hukum Islam mempunyai karakteristik sama dengan hukum umum, yaitu seperti mempunyai metode dalam menemukannya dan juga mempunyai sanksi bagi yang melanggarnya, sehingga eksistensi hukum Islam dapat dijadikan sebagai bahan untuk menjadi hukum positif. Antara satu teori dengan teori yang lain, mempunyai status yang berbeda, namun dengan karakter yang sama. Ini berbanding lurus dengan logika, bahwa pemikiran ulama (fuqoha/mujtahidin) hendaknya diletakkan pada posisi sebagai *doktrin*, atau sebagai pendapat ahli hukum, yang mempunyai kedudukan tidak berbeda dengan pendapat ahli hukum pada umumnya. Dalam waktu yang bersamaan, referensi-referensi yang memuat hukum Islam dapat diletakkan pada kedudukan *rechtboek*, yang berarti sebagai kitab hukum. *Rechtboek* ini dapat berfungsi sebagai pedoman bagi hakim, termasuk juga dapat dijadikan sebagai sumber hukum. Dalam konteks ini, fiqh juga dapat berarti ilmu hukum, dan yang *kelima*, hukum Islam merupakan hukum agama dan hukum moral, sehingga dalam banyak hal dipraktikkan oleh pengikutnya dalam rangka amaliyah ajaran agama yang mempunyai konsekwensi akherat.

## 2. Teori-Teori Yang Diaplikasikan

Positivisasi hukum Islam dalam hukum nasional, secara sosiologis dan teoritis juga dapat dijustifikasi berdasarkan beberapa teori tentang berlakunya hukum agama, khususnya hukum Islam di Indonesia.

### a. Teori yang diaplikasikan pada era Pra Kemerdekaan

Diantara teori yang masyhur pada era pra kemerdekaan untuk mengkaji positivisasi hukum Islam dalam hukum positif dijumpai dengan dua teori.

*Pertama*, teori *receptio in complexu*. Teori ini menekankan bahwa orang Islam Indonesia telah melakukan resepsi hukum Islam keseluruhannya dan sebagai satu kesatuan. Oleh karena itu, hukum Islam yang diamalkan oleh orang Islam Indonesia tidak hanya sebagian atau bagian-bagian dari hukum Islam itu, namun secara keseluruhan hukum Islam itu telah dipraktikkan. Sebagai konsekwensi dari teori ini, pemerintah Belanda membuat politik hukum pengakuan terhadap berlakunya hukum Islam di Indonesia. Wujud dari pengakuan itu lahirlah Staatsblad 1882 No. 152 tentang pembentukan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura. Teori ini dipelopori oleh Lodowijk Willem Christian van den Berg (1845-1927).<sup>239</sup>

*Kedua*, teori *receptie*. Teori ini kebalikan dari teori *receptio in complexu*. Pelopor teori ini adalah Cornelis Snouck Hurgronje berdasarkan penelitiannya di Aceh dan Tanah Gayo. Hasil penelitian Snouck Hurgronje menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi masyarakat Aceh dan Gayo adalah hukum adat, bukan hukum Islam, meskipun diakui bahwa didalam hukum adat itu sebagiannya bersumber dari hukum Islam. Oleh karena sedemikian besarnya pengaruh teori ini, berujung pada sikap resmi pemerintah Belanda untuk meninjau kembali

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, 164.



wewenang Pengadilan Agama di Jawa dan Madura yang berdasarkan Staatsblad 1882 No. 152, dan kemudian dirubah dengan keluarnya Staatsblad 1937 No. 116, yang berisi mencabut wewenang Pengadilan Agama untuk mengadili perkara-perkara hukum keluarga bagi orang Islam, dilimpahkan menjadi wewenang *Landraat* (Pengadilan Negeri).<sup>240</sup>

### **b. Teori yang diaplikasikan pada era Pasca Kemerdekaan**

Sedangkan pada era setelah merdeka proses positivisasi hukum Islam ke dalam hukum nasional, setidaknya dijembatani dengan empat teori. *Pertama*, teori *receptio exit* adalah teori yang menyatakan bahwa hukum yang lama masih berlaku, selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, seluruh peraturan perundang-undangan pemerintah Belanda yang berdasarkan teori *receptie* tidak berlaku lagi karena bertentangan dengan UUD 1945 dan teori *receptie* ini harus *exit* karena bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Teori *receptio exit* ini digagas oleh Hazairin.

*Kedua*, teori *receptio a contrario* dimunculkan oleh Sayuti Thalib.<sup>241</sup> Teori ini berpendirian bahwa prinsipnya bagi orang Islam berlaku hukum Islam karena yang demikian ini sesuai dengan cita-cita hukum dan keyakinan serta moral umat Islam itu sendiri. Oleh karena itu, hukum adat dan juga hukum yang lain dalam negara, berlaku bagi orang Islam sepanjang tidak bertentangan dengan norma-norma ajaran agama Islam dan hukum Islam. Filosofi dari teori ini ialah bahwa di dalam negara Indonesia yang merdeka berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, semestinya

---

<sup>240</sup>Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 219.

<sup>241</sup>Darmansyah, dalam *Mimbar Hukum Islam*, Nomor 64 Thn. XV 2004, Edisi Mei- Juni 2004, Yayasan Al-Hikmah Bekerjasama dengan Direktorat Pembinaan Peradilan Agama Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama Republik Indonesia, h. 35.

orang-orang beragama pada dasarnya tunduk dan taat kepada hukum agamanya. Sebab sila pertama dari Pancasila dan kedua ayat dalam rumusan Pasal 29 UUD 1945 pada hakekatnya berisi maksud dan tujuan tersebut.

*Teori Ketiga* yang relevan untuk membicarakan positivisasi hukum Islam di Indonesia adalah dengan menggunakan *teori eksistensi* yang dikembangkan oleh Ikhhtianto, yang menerangkan bahwa adanya hukum Islam didalam hukum di Indonesia yang bentuk eksistensinya meliputi (1) Ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia, (2) Kemandirian, kekuatan, dan kewibawaannya diakui oleh hukum nasional dan merupakan hukum nasional Indonesia, (3) Norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia dan (4) Ada dalam arti sebagai bahan dan unsur utama pembangunan hukum nasional.<sup>242</sup>

*Keempat, teori pembaharuan*". Teori ini dipelopori oleh Bustanul Arifin, Ismail Sunni, dan Tahir Azhari. Mereka berpendapat bahwa sebenarnya hukum adat itu tidak ada, yang ada hanyalah adat. Sedangkan hukum adat yang sudah banyak diistilahkan orang adalah merupakan rekayasa Pemerintah Hindia Belanda. Adapun maksud dari teori ini adalah bahwa apa yang telah dikemukakan oleh Pemerintah Hindia Belanda lewat pakar-pakar hukumnya bahwa di Indonesia terdapat daerah hukum adat yang dibagi kepada 19 daerah hukum adat adalah merupakan rekayasa belaka. Sebab sesungguhnya di Indonesia memang memiliki adat istiadat yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya, tetapi hal itu bukan berarti setiap daerah memiliki hukum adat.

---

<sup>242</sup>Ikhhtianto, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, dalam Tjun Suryaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. Ke-2, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 137.

Berdasarkan uraian teori-teori yang telah dikemukakan di atas, dapat ditarik benang merahnya bahwa teori-teori tentang berlakunya hukum Islam di Indonesia baik pada zaman Hindia-Belanda maupun pada masa pasca kemerdekaan, secara proporsional hukum Islam telah memperoleh tempat, sekalipun masih belum sepenuhnya. Hal ini dapat dilihat dari produk-produk hukum yang telah ada, secara yuridis, hukum Islam hanya mampu berkuat dan mengatur di seputar perkara perkawinan, waris, wasiat, wakaf, hibah, sedekah, muamalah (ekonomi Islam) dan beberapa regulasi etika dan moralitas dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Pelebagaan itu menunjukkan suatu kenyataan bahwa nilai dan fikroh umat Islam dalam bidang hukum dengan kewajiban bertahkim kepada ketentuan agamanya, secara sosiologis dan kultural tidak pernah mati dan selalu hadir dalam kehidupan umat dalam sistem politik manapun, baik masa kolonialisme Belanda, Jepang, maupun masa kemerdekaan dan pembangunan dewasa ini. Berkat kerjasama antar semua kekuatan umat dan kejelian pemerintah membaca aspirasi umat Islam dalam rangka pembangunan hukum nasional, maka hukum Islam yang melekat dan hidup pada masyarakat (*living law*) dilembagakan atau dipositivisasi dalam sistem hukum nasional. Dengan perkembangan di atas, maka gagasan Hazairin tentang fiqih nasional dan gagasan Hasby Ash-Shiddiqy tentang fiqh Indonesia telah menemukan tanda-tanda pembenarannya, bahwa problema dan kebutuhan umat Islam Indonesia dengan sendirinya akan membuat substansi gagasan tersebut lambat laun akan menjadi kenyataan.

Oleh karenanya, dengan memperhatikan fakta-fakta yuridis tersebut, maka strategi pembangunan hukum di Indonesia ke depan haruslah mempertimbangkan nilai-nilai

keagamaan, termasuk nilai-nilai hukumnya yang nyata-nyata hidup serta menjadi keyakinan masyarakat. Tentu saja selain nilai-nilai agama di atas, harus dipertimbangkan pula nilai-nilai yang bersumber dari hukum yang lain, seperti dari hukum adat. Bahan-bahan yang berasal dari sumber-sumber hukum di atas dapat diakomodasi menjadi bahan pembentukan hukum di Indonesia, tentunya harus ditemukan terlebih dahulu persamaan-persamaan tentang asas-asas hukum dan kaedah-kaedah yang bergantung di dalamnya dari berbagai sumber hukum tersebut. Untuk selanjutnya dituangkan ke dalam qanun sesuai bidang hukum yang akan diadakan regulasi.

Berdasarkan uraian di atas, tidak dapat disangkal lagi bahwa hukum Islam sebagai hukum dari agama yang diikuti dan diyakini oleh mayoritas penduduk Indonesia, eksistensinya mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam proses pembangunan hukum di Indonesia. Oleh karena itu, masalah yang sangat penting dan perlu terus dilakukan adalah agar secara intensif dilakukan upaya-upaya penelitian dan pengkajian yang mendalam tentang hukum Islam agar dapat ditemukan norma-norma dan nilai-nilai yang sesuai dengan asas dan sumber-sumber hukum yang lain, sehingga nilai-nilai ataupun asas-asas hukum Islam tersebut dapat diterima semua pihak untuk dirumuskan dalam bentuk kaedah-kaedah hukum yang kongkrit menjadi *ius constitutum* sesuai dengan kebutuhan hukum masyarakat modern serta tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 45.

### **3. Hukum Islam Sebagai Sumber Hukum Nasional**

Hukum Islam menjadi sumber hukum nasional bersama hukum Barat dan hukum adat. Sumber hukum di sini harus diartikan sebagai sumber hukum materiil dalam arti menjadi bahan isi untuk sumber hukum formal.

Sumber hukum itu dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu sumber hukum materiil dan sumber hukum formal.<sup>243</sup> Sumber hukum materiil adalah bahan-bahan hukum yang belum mempunyai bentuk tertentu dan belum mengikat, misalnya melalui proses lagislasi. Sedangkan sumber hukum formal adalah sumber hukum yang telah mempunyai bentuk tertentu dan mengikat berlakunya sebagai hukum karena telah ditetapkan (diberlakukan) oleh lembaga yang berwenang seperti proses legislasi. Selain melalui proses dan produk legislasi sumber hukum formal dapat juga berupa yurisprudensi, konvensi, dan doktrin. Yurisprudensi adalah putusan pengadilan yang telah mempunyai kekuatan hukum yang telah dan diterima sebagai pedoman (diikuti) oleh hakim-hakim untuk dijadikan pedoman dalam menangani kasus yang sama. Konvensi adalah praktek ketatanegaraan dan pemerintahan yang berasal dari kebiasaan (tak tertulis), namun diterima sebagai kewajiban. Sedangkan doktrin adalah pendapat para pakar (ahli) yang pendapatnya berpengaruh.

Salah satu sumber hukum formal adalah undang-undang dalam arti materiil yang terdiri dari berbagai peraturan perundang-undangan yang tersusun secara hirarkis. Selain itu ada juga undang-undang dalam arti formal yang sudah mempunyai bentuk tertentu.

Selanjutnya menurut Bagir Manan,<sup>244</sup> yang menguraikan sumber hukum dari aspek konvensi ketatanegaraan, menyatakan penyelidikan sumber hukum akan memberikan petunjuk tentang bagaimana dan di mana hukum itu berada. Dalam hubungannya dengan sumber hukum menurut tinjauan agama, maka sumber hukum berarti “ketentuan Allah yang diwahyukan kepada manusia

---

<sup>243</sup>Khairuddin dan M. Iwan Sastriawan, *Hukum Tata Negara, Pasca Amandemen UUD Negara Republik Indonesia*, Cet. Ke-1, (Jakarta: RajaGrafindo 2018), h. 14.

<sup>244</sup>Bagir Manan, *Konvensi Ketatanegaraan*, (Bandung, Armico, 1987), h. 85.

melalui Rasul-Nya, yang dalam konteks agama Islam berarti al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Jelasnya, pengamalan norma-norma agama dalam kehidupan sehari-hari dapat dipandang sebagai sumber hukum materiil bagi masyarakat yang bersangkutan, dan merupakan bagian dari kaidah-kaidah (hukum) tidak tertulis. Pada setiap negara kaidah-kaidah (hukum) tidak tertulis itu tumbuh dan berkembang berdampingan dengan kaidah-kaidah hukum tertulis. Bagir Manan menjelaskan, kecuali hukum pidana (materiil) semua bidang hukum menerima kehadiran kaidah-kaidah (hukum) tidak tertulis, serta diakui sebagai salah satu sumber penting dalam hukum tata negara. Apakah agama (hukum agama) termasuk sumber hukum materiil atau sumber hukum formil? Bagir Manan, dengan mengutip pendapat N.E. Van Duyvendijk, menempatkannya sebagai bagian dari sumber hukum materiil dalam kelompok tradisi (pendapat keagamaan dan moral, tradisi di bidang hukum). Sebaliknya Utrecht memasukkan agama (hukum agama) sebagai sumber hukum formil, dengan menjelaskan bahwa di daerah-daerah (Indonesia) yang pandangan hidup penduduknya sangat terikat oleh agama, sumber hukum (agama) penting sekali.<sup>245</sup> Perbedaan pendapat tersebut tidak mengurangi arti kedudukan hukum agama sebagai sumber hukum, baik formil (sebagai *authoritative legal document*) maupun materiil (*determinan* materiil membentuk hukum), dan yang perlu digaris bawahi adalah pengakuan ilmu pengetahuan hukum terhadap agama sebagai sumber hukum. Menjadikan kitab fiqh atau fatwa yang ditetapkan oleh mufti sebagai sumber hukum materiil telah lama dipraktikkan dalam perjalanan historis penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia, baik di zaman kolonial Belanda maupun setelah kemerdekaan.

---

<sup>245</sup>*Ibid.*

Sebelum hukum Islam ditetapkan sebagai aturan tertulis berdasarkan undang-undang, maka para hakim Pengadilan Agama/Makamah Syari'ah dianjurkan agar mempergunakan sebagai pedoman kitab-kitab (fiqih) tersebut adalah; (1) al-Bajuri, (2) Fath al-Muin, (3) Syarqawi 'ala at-Tahrir, (4) Qalyubi/Mahalli, (5) Fath al-Wahhab dengan syarahnya, (6) Tuhfah, (7) Targhib al-Musytaq, (8) Qawanin al-Syar'iiyah li Sayid Ibnu Yahya, (9) Qawanin al-Syar'iiyah li Sayid Shadaqah Dahlan, (10) Syamsuri fi al-Faraidh, (11) Bughyah al-Musytarsyidin, (12) al-Fiqh 'alaa Madzahib al-Arba'ah; dan (13) Mughni al-Muhtaj.

Penetapan kitab-kitab fiqih sebagai standar rujukan bagi para hakim pengadilan agama merupakan langkah awal ke arah kepastian hukum, yang kemudian melahirkan gagasan untuk pembentukan Kompilasi Hukum Islam yang ditetapkan sebagai bagian dari sumber hukum formal di Indonesia berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991.<sup>246</sup> Fatwa dari mufti, sebagaimana halnya fiqih hasil ijtihad dari mujtahid, telah memberikan kontribusi besar dalam pembentukan norma-norma hukum (agama) serta menjadi pemandu dalam mengarahkan kehidupan muslim berbasis syari'ah. Kondisi demikian berlangsung terus berabad-abad lamanya, sejak Islam masuk ke nusantara sampai sekarang. Fiqih dan fatwa, meskipun sangat beranekaragam dan mungkin terdapat kontradiksi satu dengan yang lain, sudah merupakan bagian dari kebutuhan masyarakat dalam praktek penyelenggaraan syari'ah. Dibanding dengan konvensi ketatanegaraan yang merupakan kaidah-kaidah hukum tidak tertulis sebagaimana dimaksud dalam penjelasan UUD 1945

---

<sup>246</sup>Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) dalam Inpres No. 1 Tahun 1991, berisi tiga buku, yakni tentang perkawinan, waris dan wakaf.

(sebelum diubah),<sup>247</sup> yang menjadi dasar kehidupan Undang-Undang Dasar ialah hukum dasar yang tertulis, sedang di sampingnya Undang-Undang Dasar itu berlaku juga hukum dasar ketatanegaraan sepanjang kaidah tersebut timbul dan terpelihara dalam praktek penyelenggaraan negara meskipun tidak tertulis, maka tampaknya fiqh dan fatwa pun dalam kenyataannya telah menempati kedudukan mirip seperti konvensi dalam pengamalan syari'ah. Pedoman menaati fiqh dan fatwa tidak tercantum dengan jelas dalam al-Qur'an dan as-Sunnah (bandingkan dengan status konvensi dalam Undang-Undang Dasar/Konstitusi), melainkan hanya penegasan al-Qur'an tentang keharusan menaati Allah dan Rasul-Nya serta *ulil amri* dari kalangan umat.

Pola pemikiran analogis (*qiyasy*) demikian tentu juga membawa kesimpulan yang sama. Jika konvensi tidak mempunyai daya paksa secara hukum, tidak terdapat sanksi hukum, upaya hukum atau lembaga yang dapat secara langsung digunakan untuk mendorong memaksa penataan terhadap konvensi, Namun dalam kenyataannya konvensi ditaati dan berlaku efektif.

Demikian pula fiqh sebagai jabaran normatif dari syari'ah dan fatwa sebagai pendapat hukum atau keputusan dari mufti mengenai masalah tertentu dalam rangka penerapan syari'ah tidak memiliki daya paksa secara hukum (*law enforcement*), melainkan terletak pada sanksi moral dan emosi keagamaan serta atau adanya perasaan bersalah (*guilty feeling*). Selain itu, pelanggaran secara sengaja dan terang-terangan terhadap fiqh dan fatwa sangat mungkin berhadapan dengan kekuatan pendapat umum (*the force of*

---

<sup>247</sup>Penjelasan UUD1945 (sebelum diubah): "Undang-Undang Dasar suatu negara hanya sebagian dari hukum dasar negara itu. Undang-Undang Dasar ialah hukum dasar yang tertulis, sedang disampingnya Undang-Undang Dasar itu berlaku juga hukum dasar yang tidak tertulis, ialah aturan-aturan dasar yang timbul dan terpelihara dalam praktek penyelenggaraan negara meskipun tidak tertulis."



*public opinión*), dan hal ini sebenarnya salah satu faktor yang mendorong penerapan terhadap fiqh dan fatwa. yang tidak tertulis, ialah aturan-aturan dasar yang timbul dan terpelihara dalam praktek penyelenggaraan negara meskipun tidak tertulis.

Saat ini di sejumlah negara Islam (Saudi Arabia, Malaysia, Marokko, Aljazair, Brunei) pemerintah mengangkat mufti negara secara resmi untuk menjalankan peran memberikan keputusan yang akan menjadi pedoman bagi pemerintah atau masyarakat. Peran tersebut demikian penting, sehingga dalam kasus tertentu pemerintah mengambil kebijakan atau keputusan setelah mendengar fatwa dari mufti. Sebagai contoh, penetapan 1 Ramadhan (saat mulai berpuasa) dan 1 Syawal (*Iedul Fitri*) ditetapkan oleh pemerintah (kerajaan) setelah menerima fatwa dari mufti. Prinsip negara berdasarkan konstitusi (sistem konstitusional) atau negara berdasarkan hukum (*de rechtsstaat*) yang dianut di Indonesia oleh Undang-Undang Dasar 1945.

Rifal Ka'bah<sup>248</sup> yang meneliti tentang perkembangan hukum Islam di Indonesia menjelaskan bahwa hukum Islam dapat dilaksanakan dengan atau tanpa kekuasaan negara. Misalnya adalah hukum mengenai zakat dan haji. Di masa lalu, tanpa campur tangan kekuasaan negara, ibadah zakat dan haji masih dapat dilaksanakan oleh masyarakat muslim sekalipun tidak begitu efektif, namun sekarang ini, masyarakat dan negara telah mengatur tentang penyelenggaraan haji demikian pula zakat.

Sejatinya, penggunaan istilah hukum Islam dalam khazanah fiqh Islam tidak ditemui dalam al-Qur'an dan sunah, kecuali diungkap secara terpisah antara hukum dan Islam. Sebutan hukum Islam hanya ditemui dalam bahasa

---

<sup>248</sup>Rifal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas YARSI, 1999), h. 60 – 63.

Indonesia dan menjadi bahasa sehari-hari dalam masyarakat. Sementara dalam literatur bahasa Inggris disebut dengan istilah *Islamic law* dan dalam bahasa Belanda dikenal dengan nama *Islamisches recht* sebagai terjemahan harfiah dari hukum Islam.

Beberapa definisi yang berkaitan dengan istilah hukum dalam Islam di atas memiliki paradigma tersendiri. Dari pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa terminologi di atas memiliki ruang lingkup dan kajian yang berbeda. Dengan demikian yang dimaksud dengan hukum Islam dalam kajian ini adalah produk hukum yang terdapat pada nilai-nilai norma dari ajaran Islam yang kemudian dipositivisasi dalam hukum nasional (hukum positif di Indonesia).

#### **4. Konfigurasi Pembentukan Islam Di Indonesia**

Jika dilihat dari perjalanan sejarah bangsa Indonesia, dapat dipahami bahwa hukum yang berlaku saat ini sangat dipengaruhi oleh kekuatan politik.<sup>249</sup> Isi buku Mahfud MD yang berjudul *Politik Hukum di Indonesia* sangat membantu dalam menjelaskan tentang bagaimana politik mempengaruhi hukum dengan cara melihat konfigurasi kekuatan yang ada dibelakang pembuatan dan penegakan hukum itu. Menurutnya, hukum tidak hanya dipandang sebagai pasal-pasal yang bersifat imperatif atau keputusan-keputusan yang bersifat *das sollen*, melainkan harus dipandang sebagai sub-sistem yang dalam kenyataan (*das sein*) boleh jadi ditentukan oleh politik, baik dalam perumusan materi pasal-pasal nya maupun dalam implementasi dan penegakannya.<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup>Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009), h. 17.

<sup>250</sup>*Ibid.*

Rumusan materi hukum maupun implematisanya yang dikemukakan oleh Mahfud MD ini ditarik dari asumsi yang telah dibuktikan bahwa “*hukum merupakan produk politik*”. Pembuktian asumsi dinyatakan bahwa, politik diletakkan sebagai independen variabel, sementara hukum ditempatkan sebagai dependen variabel. Ini artinya, politik merupakan determinan atas hukum, karena realitas, bahwa hukum dalam artian sebagai peraturan yang abstrak (pasal-pasal imperatif) merupakan kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling berinteraksi dan bersaing.<sup>251</sup>

Pandangan politik hukum tersebut di atas dapat dianalisis bahwa subsistem hukum berkaitan dengan subsistem politik yang saling mempengaruhi dalam sistem pemerintahan dengan melihat konfigurasi kekuatan yang ada, tetapi politik harus diletakkan secara indeviden dan hukum secara devenden. Namun penempatan politik dan hukum perlu dirumuskan, baik dari segi definisi dan essensinya maupun fungsi dan pelaksanaannya terutama oleh pengambil kebijakan. Jika tidak dirumuskan, boleh jadi akan melahirkan pergulatan politik dan hukum; bahkan munculnya perdebatan hukum tata negara yang berimplikasi pada munculnya amandemen konstitusi yang terjadi pasca reformasi di Indonesia. Analisis di atas sekali lagi diperkuat oleh Moh. Mahfud MD yang melahirkan dua karya berikutnya, yang diberi judul *Pergulatan Politik Hukum dan Perdebatan Hukum Tata Negara, Pasca Amandemen Konstitusi*.

Buku pertama yang berjudul *Pergulatan Politik dan Hukum*, ia mengakui bahwa sulitnya membuat definisi tentang hukum dan sistem hukum. Membicarakan pengertian hukum saja sudah demikian banyak ragam rumusan dan biasanya sesuai dengan konteks

---

<sup>251</sup>*Ibid.*

pembicaraannya, apalagi merumuskan politik hukum. Pada salah satu tulisannya dalam buku itu di bawah judul Politik Hukum Nasional yang menguraikan sketsa tentang perspektif arah pembangunan hukum nasional dan bagaimana fungsinya, ia membuat batasan sebagaimana berikut ini. Politik hukum yaitu bagaimana hukum akan dan seharusnya dibuat dan ditentukan arahnya di dalam politik nasional dan bagaimana hukum difungsikan.<sup>252</sup>

Lebih lanjut Mahfud MD menjelaskan dalam buku beduanya yang berjudul Perdebatan Hukum Tata Negara, Pasca Amandemen Konstitusi, bahwa politik hukum adalah kebijakan hukum (*legal policy*) yang dibuat secara resmi oleh negara tentang hukum yang akan diberlakukan atau tidak diberlakukan untuk mencapai tujuan negara.<sup>253</sup> Menurutny, hukum ditempatkan sebagai alat untuk mencapai tujuan negara, sehingga pembuatan hukum baru dan pencabutan hukum lama oleh negara harus dijadikan langkah untuk mencapai tujuan negara. Meskipun dikatakan sebagai alat, tetapi di dalamnya terletak hakekat supremasi hukum, dan alat disitu bukan ada rekayasa politik (*political engineering*) dalam strategi pembangunan hukum ortodoks.

Kemudian, Moh. Mahfud MD membagi ruang lingkup studi politik hukum sekurang-kurangnya meliputi tiga kelompok; *Pertama*, arah resmi tentang hukum yang akan diberlakukan atau tidak diberlakukan (*legal policy*) guna mencapai tujuan negara yang mencakup penggantian hukum lama dan pembentukan hukum yang baru sama sekali. *Kedua*, latar belakang politik dan subsistem kemasyarakatan yang lain di balik lahirnya hukum, termasuk arah resmi tentang hukum yang akan

---

<sup>252</sup>Moh. Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum*, (Yogyakarta-Jakarta: PT. Gama Media-The Ford Foundation, 1998), h. 48.

<sup>253</sup>Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, (Jakarta: LP3ES, 2007), h. 50.

diberlakukan atau tidak diberlakukan. *Ketiga*, persoalan-persoalan di sekitar penegakan hukum, terutama implementasi atas politik hukum yang telah digariskan.

Di tinjau dari segi pohon ilmiah hukum maupun dari kenyataan-kenyataan tentang studi hukum tata negara memperlihatkan bahwa studi ilmu hukum tidak dapat melepaskan diri dari politik hukum.<sup>254</sup>

Moh. Mahfud menjelaskan dengan menggunakan metaforisme tentang letak politik hukum dalam konteks kajian ilmu hukum. Politik hukum dapat ditemukan dalam pohon ilmu hukum. Jika pohon ilmiah hukum terdiri atas; akar ilmu hukum, batang/pohon ilmu hukum, cabang ilmu hukum, ranting ilmu hukum, dan seterusnya, maka penjenisan studi hukum di Indonesia akan mencakup hal-hal sebagai berikut; *pertama*, akar ilmu hukum adalah filsafat bangsa dan idiologi negara. Di Indonesia, akar ilmu hukum adalah Pancasila, juga Pembukaan UUD 1945 yang meletakkan prinsip-prinsip dan penuntun kaedah tertentu dalam pembuatan berbagai produk peraturan perundang-undangan. Studi tentang filsafat hukum merupakan bagian dari studi ilmu hukum. *Kedua*, batang/pohon ilmu hukum adalah serat-serat pohon atau subsistem kemasyarakatan, seperti sosiologi, sejarah, politik, budaya, administrasi dan sebagainya yang melahirkan cabang-cabang hukum. Studi tentang sosiologi hukum, sejarah hukum, politik hukum, budaya hukum, administrasi hukum dan lain sebagainya, yang kesemuanya adalah menjadi bagian dari studi ilmu hukum. *Ketiga*, cabang ilmu hukum adalah hukum positif yang dibedakan atas berbagai bidang pokok seperti hukum perdata, pidana, tata negara, administrasi negara dan sebagainya. Cabang-cabang ini kemudian melahirkan ranting-ranting ilmu hukum.

---

<sup>254</sup>*Ibid.*, h. 46.

Cabang hukum tata negara melahirkan ranting studi tentang lembaga-lembaga negara, hukum perundang-undangan dan sebagainya. Demikian juga cabang hukum pidana melahirkan ranting studi tentang hukum pidana umum, hukum pidana khusus, hukum acara pidana dan sebagainya.

Dari struktur pohon ilmiah hukum itu, tampak jelas bahwa studi ilmu hukum itu sebenarnya mencakup aspek di luar hukum positif, sebab hukum positif hanya mencakup cabang dan ranting-ranting. Politik hukum menjadi bagian dari studi ilmu hukum, dan jika dikaitkan dengan pohon ilmiah hukum tersebut, studi politik hukum berada pada bagian batang atau pohon ilmu hukum. Oleh sebab itu menjadi penting untuk ditekankan bahwa hendaknya studi hukum tidak terbelenggu pada pandangan konvensional, bahwa ilmu hukum positif atau ilmu tentang hukum yang secara formal berlaku. Sebab, pandangan seperti ini hanya dapat melahirkan orang-orang yang berfikir formal legalistik belaka, padahal yang dikehendakai adalah berfikir substansial.

Demikian juga halnya dengan hukum Islam di Indonesia, ia senantiasa berada dalam pengaruh kekuatan politik. Oleh karena itu, konfigurasi pembentukan hukum Islam di Indonesia selalu diiringi dengan *vested interest* politik.

Hukum Islam dalam dimensi undang-undang telah melalui perjalanan sejarah yang cukup panjang. Adakalanya suatu masa dalam perjalanan sejarah tersebut memiliki corak yang berbeda dengan masa lainnya. Sebagai era kebangkitan hukum Islam, usaha pelaksanaan hukum Islam harus dilakukan melalui alat-alat kekuasaan negara. Di beberapa negara, legislasi hukum Islam (*taqnin*) telah diupayakan dengan cara memasukkan hukum Islam ke dalam peraturan perundang-undangan.

Di Indonesia, proses pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional ditandai dengan masuknya beberapa aspek hukum Islam ke dalam undang-undang, baik yang langsung menyebutkannya dengan istilah hukum Islam maupun tidak. Adapun tujuan dari pembentukan hukum Islam menjadi hukum nasional adalah salah satu langkah untuk menemukan kesesuaian antara hukum Islam dengan hukum nasional. Kesesuaian ini akan menghindari konflik dalam diri segenap muslim yang ingin taat dengan agamanya dan cinta terhadap tanah airnya. Selain itu, perbedaan dalam fiqh akan dapat dihindari dengan pembentukan hukum Islam menjadi hukum nasional.

Pembentukan hukum Islam di Indonesia mutlak diperlukan mengingat penduduk Indonesia dalam catatan statistik merupakan kelompok mayoritas. Meskipun demikian, pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional mesti memperhatikan aspek heterogenitas bangsa yang terdiri dari berbagai macam agama.

Penerapan dan pembentukan hukum Islam pada setiap masanya senantiasa diikuti dengan sikap pro dan kontra, bahkan ada yang ambigu. Hal ini terjadi karena tidak adanya kesatuan dalam pemahaman fiqh, padahal positivisasi hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah terbentuknya keseragaman hukum bagi masyarakat muslim Indonesia.

Pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional tidak seluruhnya perlu dilakukan. Ketentuan hukum Islam yang perlu dijadikan hukum nasional adalah ketentuan hukum yang berkorelasi dengan ketertiban umum (kepentingan publik) dan karena perlu ada akuntabilitas.

Konfigurasi politik pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional tersebut memperlihatkan bahwa pembentukan hukum sangat erat kaitannya dengan politik, sebab produk hukum adalah produk politik. Undang-undang bukan hanya produk hukum semata, melainkan juga

produk politik. Pada dasarnya undang-undang adalah bahasa hukum dari suatu keputusan politik, guna pencapaian tujuan bersama, perlu dilihat sumber kekuasaan suatu sistem hukum yang meluas ke wilayah sosial.

Dalam praktik, hukum Islam yang berlaku di Indonesia ada dua macam, yaitu secara normatif dan formal-yuridis. Hukum Islam yang berlaku secara normatif adalah bagian hukum Islam yang mempunyai sanksi kemasyarakatan apabila norma-normanya dilanggar. Kuat tidaknya sanksi kemasyarakatan tersebut tergantung pada kuat lemahnya kesadaran umat Islam akan norma-norma hukum Islam yang bersifat normatif itu. Hukum Islam yang bersifat normatif antara lain shalat, zakat, puasa dan haji. Hampir semua bagian hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, bersifat normatif. Bahkan, keinsyafan akan haram dan halalnya sesuatu merupakan sumber kesadaran hukum bangsa Indonesia yang beragama Islam, misalnya untuk tidak melakukan kejahatan yang berkaitan dengan perzinahan, pencurian, riba dan sebagainya. Dipatuhi tidaknya hukum Islam yang berlaku secara normatif dalam masyarakat Islam Indonesia, sangat tergantung pada keimanannya.

Berkaitan dengan hukum Islam yang berlaku formal-yuridis, bahwa hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda di dalam masyarakat, di dalam proses peralihannya menjadi hukum positif harus berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku, misalnya hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum wakaf yang telah dikompilasikan, atau ketentuan-ketentuan hukum Islam lain yang telah di positivisasi menjadi hukum nasional.

Mengusung hukum Islam ke jalur legislasi perlu memperhatikan tiga hal, yaitu *substansi*, *bentuk* dan *proses*. Dalam hal substansi sebagaimana telah dikemukakan di



depan, yakni berupa doktrin-doktrin yang ada dalam kitab fiqh, ijtihad dan fatwa para ulama, serta putusan hakim dalam bentuk yurisprudensi dan yang sudah terakomodir dalam peraturan perundang-undangan, merupakan acuan yang tidak dapat diabaikan. Dalam hal bentuk, yang perlu diperhatikan yakni jangkauan berlakunya disesuaikan dengan tingkatan hirarkhis perundang-undangan di negara Republik Indonesia.

Sedangkan dalam hal proses, legislasi dari hukum Islam kedalam hukum nasional, sekurang-kurangnya melalui dua pendekatan, yaitu melalui pendekatan keilmuan (akademis) dan pendekatan demokratisasi, dan bukan melalui indoktrinasi.

Strategi proses legislasi hukum Islam disini tentunya berbeda dengan konsep *reseptie* pada masa lalu (era kolonial), karena jalur *reseptie* tidak mengenal upaya strategi dan tidak pula memakai upaya-upaya demokratis, sehingga perwujudannya dilakukan dengan cara indoktrinasi.

Sekalipun pendekatan legislasi hukum Islam itu dengan pendekatan keilmuan (akademis), namun dalam implementasinya tetap dalam koridor demokratis. Proses legislasi hukum Islam dengan menjunjung tinggi kedua pendekatan di atas, tidak saja berimplikasi terhadap berjalannya produk hukum yang diterima oleh masyarakat Indonesia, juga memiliki legitimasi hukum yang kuat.

Berdasarkan uraian di atas, beberapa ketentuan hukum Islam yang telah dpositivisasi ke dalam hukum nasional yang terkait dengan hukum privat, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), UU No. 7 Tahun 1987 tentang Peradilan Agama yang kemudian dilakukan perubahan menjadi UU No. 3 Tahun 2006, kemudian direvisi kembali menjadi UU No. 50 Tahun 2009, UU No. 17

Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji yang kemudian dilakukan perubahan menjadi UU No. 13 Tahun 2008, UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat kemudian dilakukan perubahan menjadi UU No. 23 Tahun 2011, UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Aceh Darussalam, UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syari'ah. Selain dalam bentuk undang-undang, positivisasi hukum Islam kedalam hukum nasional juga diimplementasikan dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda) atau *qonun syari'ah*, baik yang mengatur ketentuan pidana seperti prostitusi, perjudian, minuman keras, maksiat dan hukuman cambuk, maupun yang terkait dengan penegasan simbol-simbol Islam, seperti pemakaian jilbab, pemberantasan buta baca tulis al-Qur'an, papan nama Arab Melayu dan sebagainya.

Positivisasi hukum Islam kedalam Peraturan Daerah tersebut seperti; Produk Perda Syari'ah di Provinsi NAD (Nanggroe Aceh Darussalam), yaitu Perda Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam, Instruksi Gubernur NAD Nomor 02/INTR/2002 tentang Pelaksanaan Zakat Gaji/Jasa bagi setiap pegawai/karyawan di lingkungan Provinsi NAD, Qonun No. 13 Tahun 2003 tentang Perjudian, Qonun No. 14 Tahun 2003 tentang Permesuman, Qonun No. 7 Tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat.

Selain di Aceh juga terdapat beberapa produk Perda Syari'ah di Provinsi Jawa Barat, antara lain Perda No. 7 Tahun 1999 tentang Prostitusi (Indramayu), Perda No. 30 Tahun 2001 tentang Pelarangan Peredaran dan Penggunaan Minuman Keras (Indramayu), Perda No. 6 Tahun 2000 tentang Kesusilaan (Garut), Perda No. 1 Tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat (Garut), SK. Bupati Nomor 36 Tahun 2003 tentang Pendirian Lembaga Pengkajian dan

Pengembangan Syari'ah Islam (Garut), Surat Edaran Bupati No. 551/271/ASSDA.I/9/2003 tentang Gerakan Aparatur Berakhlakul Karimah dan Masyarakat Marhamah (Cianjur), Perda No. 1 Tahun 2000 tentang Larangan Pelacuran (Cianjur), Perda No. 7 Tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat (Cianjur).

Kemudian beberapa produk Perda Syari'ah di Provinsi Sulawesi Selatan antara lain; Perda No. 3 Tahun 2002 tentang Larangan, Pengawasan, Penertiban dan Penjualan Minuman Keras ( Bulukumba), Perda No. 6 Tahun 2003 tentang Pandai Baca al-Qur'an bagi Siswa dan Calon Pengantin (Bulukumba), Perda No. 2 Tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat Profesi, Infak dan sodakoh (Bulukumba), Perda No. 4 Tahun 2003 tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah (Bulukumba), Surat Edaran Bupati tertanggal 21 Oktober 2002 tentang Penggunaan Jilbab bagi Karyawan Pemerintah, Menutup Kegiatan Kala Azan, Penambahan Jam Pelajaran Agama Islam, dan Penggunaan Baju Koko dan Kopiah Setiap hari Jum'at bagi Karyawan (Maros), Perda No. 16 Tahun 2005 tentang Busana Muslim (Maros), Perda No. 15 Tahun 2005 tentang Baca Tulis al-Qur'an, Mengharuskan tiap Pelajar SD sampai SMA di daerah ini harus menjalani ujian mengaji sebelum ditentukan kenaikan kelas, setiap pegawai bisa naik pangkat dan jabatan bila bisa membaca al-Qur'an (Maros), Perda No. 17 Tahun 2005 tentang Pengelolaan Zakat (Maros), Perda No. 6 Tahun 2005 tentang Busana Muslim (Entekang), Perda No. 7 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Buta Aksara al-Qur'an pada Tingkat Dasar sebagai Persyaratan Tamat Sekolah Dasar dan Diterima pada Tingkat Pendidikan Selanjutnya (Gowa), Perda tentang Busana Muslimah (Sinjai dan Takaran).

Selain di Aceh, Jawa Barat dan Sulawesi Selatan beberapa produk Perda Syari'ah terdapat pula di Provinsi Lampung, sekalipun tidak secara nyata menyebut sebagai

Perda Syari'ah, antara lain Perda No. 7 Tahun 2001 tentang Larangan Perbuatan Prostitusi dan Tuna Susila dalam Daerah Kabupaten Way Kanan, Perda No. 15 Tahun 2002 tentang Larangan Perbuatan Prostitusi dan Tuna Susila dalam daerah Kota Bandar Lampung, Perda No. 4 Tahun 2004 tentang Larangan Perbuatan Prostitusi, Tuna Susila dan Perjudian Serta Pencegahan Maksiat dalam wilayah Kabupaten Lampung Selatan, Perda No. 5 Tahun 2004 tentang Larangan Produk, Penimbunan, Pengedaran, dan Penjualan Miras di Kabupaten Tulang Bawang, dan Perda-perda Pendirian BPRS di Kabupaten Tanggamus, Kota Bandar Lampung, Kota Metro, Kabupaten Lampung Utara, Kabupaten Lampung Barat dan Kabupaten Way Kanan.

### C. Kesimpulan

Berdasarkan keseluruhan uraian yang telah dikemukakan pada pembahasan di atas, maka dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Sistem hukum Indonesia adalah sistem hukum yang bukan berdasar pada agama tertentu, tetapi memberi tempat kepada agama-agama yang dianut oleh rakyat untuk menjadi sumber hukum atau memberi bahan hukum terhadap produk hukum nasional. Hukum agama sebagai sumber hukum disini diartikan sebagai sumber hukum matriil, *ius constituendum* (*sumber bahan hukum*) dan bukan harus menjadi sumber hukum formal, *ius constitutum* (dalam bentuk tertentu) menurut peraturan perundang-undangan. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia memiliki prospek dalam pembangunan hukum nasional, karena secara kultural, yuridis, filosofis maupun sosiologis memiliki argumen yang sangat kuat;

2. Proses positivisasi hukum Islam dalam hukum nasional, sekurang-kurangnya melalui dua pendekatan, yaitu melalui pendekatan keilmuan (akademis) dan pendekatan demokratisasi, dan bukan melalui indoktrinasi. Strategi proses positivisasi hukum Islam disini tentunya berbeda dengan konsep *reseptie* pada masa lalu (era kolonial), karena jalur *reseptie* tidak mengenal upaya strategi dan tidak pula memakai upaya-upaya demokratis, sehingga perwujudannya dilakukan dengan cara indoktrinasi. Sekalipun pendekatan positivisasi hukum Islam itu dengan pendekatan keilmuan (akademis), namun dalam implementasinya tetap dalam koridor demokratis. Proses positivisasi hukum Islam dengan menjunjung tinggi kedua pendekatan di atas, tidak saja berimplikasi terhadap berjalannya produk hukum yang diterima oleh masyarakat Indonesia, juga memiliki legitimasi hukum yang kuat;
3. Konfigurasi politik pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional sejatinya memperlihatkan bahwa pembentukan hukum sangat erat kaitannya dengan politik, sebab produk hukum adalah produk politik. Dalam praktik, hukum Islam yang berlaku di Indonesia ada dua macam, yaitu *secara normatif* dan *formal-yuridis*. Hukum Islam yang berlaku secara normatif adalah bagian hukum Islam yang mempunyai sanksi kemasyarakatan apabila norma-normanya dilanggar. Hukum Islam yang bersifat normatif antara lain shalat, zakat, puasa dan haji. Dipatuhi tidaknya hukum Islam yang berlaku secara normatif dalam masyarakat Islam Indonesia, sangat tergantung pada kualitas keimanannya. Sedangkan terkait dengan hukum Islam yang berlaku *formal-yuridis*, bahwa hukum Islam yang mengatur hubungan manusia

dengan manusia lain dan benda di dalam masyarakat, di dalam proses peralihannya menjadi hukum positif harus berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku, misalnya hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum wakaf yang telah dikompilasikan, atau ketentuan-ketentuan hukum Islam lain seperti perbankan Islam, jaminan produk halal yang telah di positivisasi menjadi hukum nasional.

#### **D. Daftar Pustaka**

- A. Qodri Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2004
- Bagir Manan, *Konvensi Ketatanegaraan*, Bandung, Armico, 1987
- Darmansyah, dalam *Mimbar Hukum Islam*, Nomor 64 Thn. XV 2004, Edisi Mei- Juni 2004, Yayasan Al-Hikmah Bekerjasama dengan Direktorat Pembinaan Peradilan Agama Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama Republik Indonesia
- Hasyim Muzadi, *Islam Rahmatan Lil 'Alamin, Menuju Keadilan dan Peradaban Dunia, (Perspektif Nahdlatul Ulama)*, Pidato Pengukuhan Doktor Honoris Causa, disampaikan dihadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Ampel Surabaya, Desember 2006
- Ikhtianto, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, dalam Tjun Suryaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. Ke-2, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994

- J.J. Von Schmid, *Ahli-ahli Fikir Besar tentang Negara dan Hukum* (terjemahan : R. Wiratno, D.Dt. Singomangkuto dan Djamadi), Jakarta: PT. Pembangunan, 1958
- Khairuddin dan M. Iwan Sastriawan, *Hukum Tata Negara, Pasca Amandemen UUD Negara Republik Indonesia*, Cet. Ke-1, Jakarta: RajaGrafindo 2018
- Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) dalam Inpres No. 1 Tahun 1991, berisi tiga buku, yakni tentang perkawinan, waris dan wakaf.
- Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009
- ....., *Pergulatan Politik dan Hukum*, Yogyakarta-Jakarta: PT. Gama Media- The Ford Foundation, 1998
- ....., *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, Jakarta: LP3ES, 2007
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996
- Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indoneasia*, Jakarta: Universitas YARSI, 1999
- Rousseau dalam W. Friedman, *Teori dan Fildafat Hukum Telaah Kritis Terhadap Teori-teori Hukum*, Jakarta: Grafindo Persada, 1996
- Van Voolenhoven dalam Notonagoro, *Politik Hukum dan Pembangunan Agraria di Indonesia*, Jakarta: Bina Aksara, 1984
- Yudha B. Ardhiwisastra, *Imunitas Kedaulatan Negara di Forum Pengadilan Asing*, Bandung: Alumni, 1999

# KONTRIBUSI HUKUM ISLAM DALAM TATA HUKUM KELUARGA DI INDONESIA\*

Abdul Qodir Zaelani

## A. Pendahuluan

Dalam catatan sejarah, lahirnya berbagai teori hukum di Indonesia seperti teori *reciptio*,<sup>255</sup> teori *receptie in complexu*,<sup>256</sup> teori *receptio exit*,<sup>257</sup> teori *receptio a contrario*,<sup>258</sup> teori *eksistensi*,<sup>259</sup> merupakan bukti sejarah dimana keberadaan hukum Islam di tanah Nusantara menjadi

---

\*Disampaikan pada saat Diskusi Dosen Fakultas Syariah UIN Raden Intan Lampung pada Kamis, 2 Mei 2019.

<sup>255</sup>Teori ini dicetuskan oleh C. Van Vollenhoven dan C. Snouck Hurgronje. Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat pada karya M. Sularno, "Dinamika Hukum Islam Bidang Keluarga di Indonesia." *Al-Mawarid Journal of Islamic Law* 18 (2008). Nafi Mubarak, "Sejarah Hukum Perkawinan Islam di Indonesia." *Al-Hukama': Jurnal Hukum Keluarga Islam di Indonesia* 2, no. 2 (2012): 139-163.

<sup>256</sup>Teori ini dicetuskan oleh L.W.C. Van Der Berg yaitu orang-orang muslim Indonesia menerima syari'at secara keseluruhan. Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat pada karya Khoiruddin Buzama, "Pemberlakuan Teori-Teori Hukum Islam di Indonesia." *Al-'Adalah* 10, no. 2 (2012): 467-472. Muhammad Roy Purwanto, "Hukum Islam dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat Masa Kolonial Belanda." (2017). Yusuf Somawinata, "Hukum Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia." *ALQALAM* 26, no. 1 (2009): 129-149. Munir Salim, "Adat Recht sebagai Bukti Sejarah dalam Perkembangan Hukum Positif di Indonesia." *Al Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan* 4, no. 1 (2015): 16-31.

<sup>257</sup>Teori ini dicetuskan oleh Hazairin. Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat pada artikel karya Etika Rahmawati, "Telaah terhadap Asas Personalitas Keislaman Dikaitkan dengan Teori *Receptio in Complexu*." *Jurnal Hukum Prodi Ilmu Hukum Fakultas Hukum Untan (Jurnal Mahasiswa S1 Fakultas Hukum) Universitas Tanjungpura* 1, no. 2 (2013).

<sup>258</sup>Teori ini dicetuskan oleh Sayuti Thalib. Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat pada karya Sajuti Thalib, *Receptio a contrario (hubungan hukum adat dengan hukum Islam)*. (Jakarta: Bina Aksara, 1982).

<sup>259</sup>Untuk selengkapannya bisa dilihat pada karya Baharuddin Ahmad, and Illy Yanti. *Eksistensi dan implementasi hukum Islam di Indonesia*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015). Munir Fuady, *Doktrin-Doktrin Modern Dalam Corporate Law & Eksistensinya Dalam Hukum Indonesia*. (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2014).



perhatian serius, terkhusus bagi penguasa pada masa kolonialisme hingga saat ini. Merujuk pada teori lingkaran konsentri, menegaskan betapa eratnya hubungan antara agama, hukum dan Negara. Negara berdasarkan atas hukum yang berfalsafah Negara Pancasila, melindungi agama dan penganut agama, dan berusaha memasukkan ajaran dan hukum Agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahkan, menurut Mohammad Hatta, syariat Islam berdasarkan al-Qur'an dan hadis dapat dijadikan peraturan perundang-undangan Indonesia sehingga orang Islam mempunyai sistem syariat sesuai dengan kondisi Indonesia.<sup>260</sup> Sehingga, secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan telah berurat akar pada budaya masyarakat Indonesia, karena itulah hukum Islam tergolong sebagai hukum yang hidup di dalam masyarakat (*the living law*).<sup>261</sup>

Sebagai hukum yang mengakar pada masyarakat, upaya formalisasi dan legislasi hukum Islam di Indonesia terus berjalan hingga kini. Walau tidaklah mudah. Diperlukan relasi kuasa sebagai mediator dan fasilitator terbentuknya formalisasi dan legislasi Hukum Islam (hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis).<sup>262</sup>

Adanya upaya formalisasi dan legislasi hukum Islam dalam tata hukum nasional sangat meniscayakan terjadi. Hal ini beralasan, karena meskipun Indonesia bukan Negara “agama”, tapi juga bukan Negara “sekuler”. Aspirasi keagamaan (apapun) tetap mendapat tempat dalam tata

---

<sup>260</sup> Gemala Dewi, dkk, *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*, cet. 3, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 15-16. Lihat juga Muhammad Hatta, *Memoir*, (Jakarta: Tintamas, 1982).

<sup>261</sup> Bani Syarif Maula, Realitas Hufcum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia (Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia), *Hermeneia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.2 No. 2 Juli-Desember 2003, h. 240

<sup>262</sup> Muhammad Daud Ali, Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya, dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm 89. Bandingkan Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: Tintamas, 1983), h 34.

perundangan dan hukum di Indonesia. Hal ini juga sesuai dengan pandangan Hazairin, yang menyatakan bahwa kekuasaan Negara yang wajib menjalankan syariat masing-masing agama yang diakui dalam Negara Republik Indonesia adalah kekuasaan Negara berdasarkan UUD 1945, bukan kekuasaan Negara berdasarkan *Regerings Reglement* (RR) tahun 1854, (yang kemudian diubah menjadi I (*Indische*) S (*Staatsregeling*) pada tahun 1925, serta diubah pada tahun 1929), yang menjadi landasan *Bijblad* Nomor 6200 tahun 1905 tersebut di atas. Sebabnya adalah karena syariat yang berasal dari agama yang dianut warga Negara Republik Indonesia adalah kebutuhan hidup para pemeluknya.<sup>263</sup>

Selain argumentasi di atas, bila merujuk teori eksistensi, dinyatakan bahwa keadaan hukum nasional Indonesia masa lalu, dan masa mendatang bahwa hukum Islam ada dalam hukum nasional Indonesia, baik dalam hukum tertulis maupun tidak tertulis dalam berbagai lapangan kehidupan hukum dan praktik.<sup>264</sup> Kemandirian hukum Islam diakui. Kekuatan dan “wibawa” hukum Islam oleh hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional. Norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia, atau sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.<sup>265</sup>

Berdasarkan fakta-fakta di atas, maka kontribusi hukum (keluarga) Islam terhadap hukum nasional Indonesia telah mewarnai perjalanan sejarah hingga kini. Hukum (yang bernafaskan Islam) telah memiliki kekuatan dan “wibawa” dalam tata hukum di Indonesia.

---

<sup>263</sup> Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: Tintamas, 1983), h. 34. bandingkan dengan Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008), h. 119.

<sup>264</sup> Ichtiyanto, “Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia,” dalam Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: P.T. Remaja Rosdakarya, 1991), h. 101.

<sup>265</sup> Ichtiyanto, “Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia,” h. 137.

## **B. Pembahasan**

Bila melihat catatan sejarah legislasi, terdapat beberapa regulasi hukum keluarga Islam yang menjadi bagian dari hukum Nasional. Baik regulasi tersebut sifatnya Undang-Undang maupun di bawahnya. Berikut dijelaskan secara singkat.

### **1. UU No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan**

Bila melihat perjalanan Indonesia, terutama pada awal masa pemerintahan Orde Baru sampai dengan Tahun 1973, tampaknya pemerintah tidak memberikan banyak harapan bagi perkembangan dan transformasi nilai-nilai hukum Islam ke dalam produk legislasi nasional. Tentu, hal ini cukup mengecewakan bagi kalangan umat Islam yang telah ikut bersama-sama dengan penguasa Orde Baru untuk menumbangkan kekuasaan pemerintahan Orde Lama. Pada Tahun 1973 tepatnya pada 16 Agustus 1973, pemerintah Orde Baru mengajukan sebuah Rancangan Undang-Undang (selanjutnya disingkat RUU) tentang Perkawinan kepada Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) untuk disahkan menjadi undang-undang.<sup>266</sup> RUU tersebut dalam sejarahnya, mengalami pertentangan dari berbagai pihak, karena dianggap terdapat upaya westernisasi, mengusung paham feminisme dan emansipasi wanita, dan bahkan dinyatakan ada upaya kristenisasi dalam RUU tersebut.<sup>267</sup> Walaupun pada akhirnya, meski terkesan berjalan alot, RUU ini kemudian disahkan DPR RI, pada tanggal 22 Desember 1973. Selanjutnya pada tanggal 2 Januari 1974 disahkanlah RUU Perkawinan menjadi Undang-Undang No. 1 Tahun 1974

---

<sup>266</sup>EMK. Alidar, *Hukum Islam di Indonesia Pada Masa Orde Baru (1966-1997)*, *Legitimasi*, Vol.1 No. 2, Januari-Juni 2012, h. 241.

<sup>267</sup> Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987), h. 190.

tentang Perkawinan yang selanjutnya berlaku efektif sejak tanggal 1 Oktober 1975.<sup>268</sup>

Jika menilik UU Perkawinan, di dalamnya tidak hanya mengakomodir hukum Islam klasik, namun juga terdapat beberapa hal yang berupaya merespon modernisasi zaman melalui modernisasi hukum. Adanya modernisasi hukum tersebut, sesuai dengan pernyataan N.J. Coulson, bahwa hukum senantiasa hidup dan berkembang sejalan dengan laju perkembangan suatu masyarakat.<sup>269</sup> Selain itu masih menurutnya, salah satu bentuk pembaharuan hukum Islam adalah adanya upaya kodifikasi hukum Islam menjadi perundang-undangan Negara.<sup>270</sup>

Mengenai beberapa hal yang dimodernisasikan dalam undang-undang keluarga Islam di Indonesia yang dimaksud adalah:

#### a. Pencatatan Perkawinan

Dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 dinyatakan bahwa perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu. Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut perundangan yang berlaku.

Pencatatan perkawinan sama halnya dengan pencatatan peristiwa hukum dalam kehidupan seseorang seperti kelahiran dan kematian yang dinyatakan dalam daftar pencatatan yang disediakan khusus.

Perintah pencatatan perkawinan oleh peraturan perundang-undangan tersebut tidak ada dalam nash (baik

---

<sup>268</sup> Rachmadi Usman, *Perkembangan Hukum Perdata dalam Dimensi Sejarah dan Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti, 2003), h. 198.

<sup>269</sup> N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), h. 1.

<sup>270</sup> Bentuk lainnya dari pembaharuan, menurut N.J. Coulson, adalah munculnya prinsip takhayyur di mana kaum Muslimin bebas memilih pendapat para imam mazhab, munculnya upaya untuk mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru dengan mencari alternatif-alternatif hukum dengan menggunakan prinsip-prinsip hukum yang luwes dan elastis, serta timbulnya upaya perubahan hukum dari lama kepada yang baru sesuai dengan masyarakat yang bersifat dinamis. Lihat N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, h. 149.

dalam al-Qur'an maupun as-Sunah). Adanya pencatatan nikah merupakan hasil ijtihad para ulama Indonesia yang didasarkan pada masalah yang diadopsi oleh Negara dalam menyusun perundang-undangan tentang perkawinan. Pencatatan perkawinan dengan mendapatkan buku nikah adalah bukti secara sah, telah melangsungkan pernikahan. Dengan buku ini, akan melindungi posisi wanita dan anak-anak untuk mendapatkan haknya sebagai ahli waris. Selain sebagai perlindungan hukum bagi wanita dan anak-anak, adanya pencatatan nikah juga sebagai bagian dari ketertiban administrasi dan ketertiban hukum.

#### b. Melaksanakan Poligami dari Pengadilan Agama

Dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 pasal 3 ayat (2) menyatakan bahwa pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan. Pengadilan juga mempunyai wewenang untuk memanggil para istri untuk memberikan keterangan atau kesaksian. Pengadilan diberi rentang waktu selama 30 hari untuk memeriksa permohonan poligami yang diajukan oleh suami lengkap dengan persyaratan yang ada. Izin yang diberikan oleh Pengadilan Agama ditegaskan dalam pasal 43 yaitu:

*Apabila pengadilan berpendapat bahwa cukup alasan bagi pemohon untuk beristri lebih dari seorang, maka pengadilan memberikan putusannya yang berupa izin untuk beristri lebih dari seorang.*

Izin tersebut sangat penting dan menentukan untuk melangsungkan pernikahan selanjutnya, karena dalam pasal 44 dijelaskan bahwa pencatat nikah dilarang untuk melakukan pencatatan pernikahan bagi suami yang akan beristri lagi sebelum adanya izin tersebut.

Jika merujuk kepada normatifitas agama Islam, tidak ditemukan pencatatan poligami dan izin poligami. Hal ini merupakan ijtihad ulama Indonesia, dalam upaya melindungi wanita dan anak-anak yang dilahirkannya, sehingga jelas statusnya dan implikasi hukumnya seperti perwalian dan kewarisan.

### c. Ikrar Talak di Pengadilan

Ikrar talak di pengadilan adalah masalah baru yang tidak ada sebelumnya pada masa Nabi. Nash al-Qur'an dan al-Hadis tidak mensyaratkan perceraian di depan pengadilan, apalagi mewajibkan kepada suami agar mengikrarkan talak di pengadilan. Persoalan ini juga tidak pernah dibicarakan oleh para ulama terdahulu. Para ulama bersepakat bahwa talak merupakan hak mutlak suami yang dapat dipergunakan kapan dan di mana saja, tidak satu pun berhak menghalanginya.

Namun di kalangan ulama terjadi perdebatan. Perdebatan di kalangan ulama adalah tentang kewajiban menghadirkan saksi sebagai syarat sahnya talak. Perdebatan ini berpangkal dari firman Allah dalam surat at-Talaq (65):2. Jumhur ulama, termasuk ulama mazhab, sepakat bahwa perintah menghadirkan saksi dalam ayat di atas bukan perintah wajib, tetapi hanyalah berupa anjuran, hal ini berdasarkan hadis nabi Muhammad Saw yang berbunyi *Laa Nikaha Illa Biwaliyyin wa Syahidai 'Adlin*.

Adanya ikrar talak bagi suami di pengadilan, tentu menjadi perhatian feminist. Karena bagi penggiat feminisme, hak menjatuhkan talak bukan hanya di tangan suami, namun juga di tangan istri. Menurut mereka, pemahaman ulama bahwa hak talak mutlak bagi suami perlu ditinjau ulang. Wanita harus diperlakukan sama terhadap pria di hadapan hukum. Ide-ide pembaharuan di atas disambut baik mayoritas Negara muslim, sehingga ikrar talak menjadi

salah satu materi yang mengisi lembaran hukum materil perkawinan di beberapa Negara muslim.

Di Indonesia, talak hanya bisa terjadi jika hal itu dilakukan di depan sidang pengadilan. Perceraian yang dilakukan di luar sidang pengadilan dianggap tidak pernah terjadi. Ini merupakan suatu reformasi terhadap pandangan-pandangan fikih yang ada selama ini.

Hal ini berdasarkan pasal 3 ayat 1 dan 2, yang menyatakan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan, setelah pengadilan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak. Kemudian untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan.

#### d. Usia Perkawinan

Al-Qur'an dan Hadis secara kuantitatif tidak menjelaskan batas usia perkawinan, namun secara kualitatif, syara' mensyaratkan kedua pasangan harus sudah mencapai baligh dan berakal. Wanita dianggap baligh apabila telah mengalami menstruasi, sementara pria dianggap baligh apabila telah mimpi basah dan mengeluarkan sperma(*ihtilam*).

Selain itu, tanda yang lain adalah tumbuhnya bulu pada bagian-bagian sensitif, seperti pada bagian ketiak. Pendapat ini disepakati oleh para imam mazhab keculai iman Hanafi. Menurut imam Hanafi, bulu ketiak tidak ada bedanya dengan bulu-bulu yang lainnya, karena itu tidak bisa dijadikan patokan dan standar dalam menentukan kebalighan seseorang.

Apabila usia baligh itu diwujudkan dalam bentuk bilangan kuantitatif, mengenai umur yang mencapai baligh. Imam Syafi'i dan Hambali menyakatakan usia baligh untuk anak laki-laki dan perempuan sama yaitu 15 tahun. Maliki menyatakan 17 tahun. Hanafi menyatakan bahwa usia baligh laki-laki adalah 18 tahun dan perempuan adalah 17 tahun.

Sementara Imamiyah menyatakan bahwa umur baligh bagi laki-laki adalah 15 tahun dan perempuan adalah 19 tahun.

Untuk menjaga dan mengantisipasi akibat buruk yang tidak diinginkan, maka beberapa Negara muslim berupaya menetapkan batas usia baligh dalam bentuk kuantitatif dan memasukkannya dalam bentuk salah satu hukum materil perkawinan yang berlaku di suatu Negara.

Contoh beberapa Negara yang memasukkan batas usia dalam hukum materil seperti Undang-Undang Mesir Nomor 53 Tahun 1923 menetapkan bahwa batas usia minimal untuk melakukan perkawinan untuk laki-laki 18 tahun dan perempuan 16 tahun. Sementara di Maroko dalam pasal 8-9 Tahun 1958, batas usia minimal untuk dapat melangsungkan perkawinan adalah 18 tahun untuk laki-laki dan 15 tahun untuk perempuan.<sup>271</sup>

Di Indonesia, pada pasal 7 ayat 1 dan 2 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 menyatakan bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria telah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita mencapai umur 16 tahun. Dalam hal penyimpangan terhadap ayat 1 pasal ini, dapat meminta dispensasi kepada pengadilan atau pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pria maupun wanita, kemudian pasal 6 ayat 2 dinyatakan bahwa untuk melangsungkan perkawinan, seorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat izin dari kedua orang tuanya.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup>Untuk lebih lengkapnya silakan lihat karya Ahmad Asrori, "Batas Usia Perkawinan Menurut Fukaha dan Penerapannya dalam Undang-undang Perkawinan di Dunia Muslim." *Al-'Adalah* 12, no. 2 (2015): 807-826. Sri Wahyuni, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negaranegara Muslim." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 2 (2016): 211-219. Zaki Fuad Chalil, "Tinjauan Batas Minimal Usia Kawin; Studi Perbandingan Antara Kitab-Kitab Fikih dan Undang-Undang Perkawinan di Negara-Negara Muslim." *Mimbar Hukum* 7, no. 26 (1996).

<sup>272</sup>Departemen Agama RI-Dirjen Pembinaan Pelembagaan Agama Islam, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta, 2001), h. 18. Lihat juga



Walaupun batas usia pernikahan dalam UU Perkawinan tersebut pernah diajukan uji materil di Mahkamah Konstitusi, karena dianggap pasal 7 ayat (1) UU Perkawinan yang membolehkan anak perempuan dalam usia 16 tahun bertentangan dengan beberapa pasal dalam perundang-undangan di Indonesia.<sup>273</sup> Di antara pasal yang bertentangan adalah pertama, pasal 330 KUH Perdata menyatakan: *“Belum dewasa adalah mereka yang belum genap berumur 21 tahun, dan tidak lebih dahulu telah kawin.”*Kedua, Pasal 1 angka 26 UU Nomor 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2003 nomor 39, tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia nomor 4279) menyatakan, *“Anak adalah setiap orang yang berumur di bawah 18 (delapan belas ) tahun”*.Ketiga, Pasal 1 angka 2 UU Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak (Lembaran Negara Republik Indonesia tahun 1979 Nomor 32, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3143) menyatakan, *“Anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin.”*Keempat, Pasal 1 angka 8 UU Nomor 12 Tahun 1995 tentang Pemasysarakan (Lembaran Negara Republik Indonesia tahun 1979 nomor 23, tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia nomor 3143) menyatakan, *“Anak didik pemsyarakatan adalah a). Anak Pidana yaitu anak yang berdasarkan putusan pengadilan menjalani pidana di LAPAS Anak paling lama sampai berumur 18 (delapan belas) tahun. b) Anak Negara yaitu anak yang berdasarkan putusan pengadilan diserahkan pada negara untuk dididik dan ditempatkan di LAPAS Anak paling lama sampai berumur 18 (delapan belas) tahun.c) Anak Sipil yaitu anak yang atas permintaan orang tua atau walinya memperoleh penetapan pengadilan untuk dididik di*

---

<sup>273</sup>Hal ini berdasarkan putusan MK Nomor 30-74/PUU-XII/2014.

LAPAS Anak paling lama sampai berumur 18 (delapan belas) tahun. Kelima, Pasal 1 angka 1 UU Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak (Lembaran Negara Republik Indonesia tahun 1997 nomor 3, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3668) menyatakan, ‘Anak adalah orang yang dalam perkara Anak Nakal telah mencapai umur 8 (delapan) tahun tapi belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun dan belum pernah kawin.’ Keenam, Pasal 1 ayat (1) UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak (Lembaran Negara Republik Indonesia tahun 2002, nomor 102, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia nomor 4235) menyatakan, “Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan.” Ketujuh, Pasal 5 angka 1 UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 165, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia nomor 3886) menyatakan, “Anak adalah setiap manusia berusia di bawah 18 (delapan belas) tahun dan belum menikah, termasuk anak yang masih dalam kandungan apabila hal tersebut adalah demi kepentingannya.” Walaupun pada akhirnya, Mahkamah Konstitusi memutuskan menerima permohonan pemohon, hanya saja batas usia pernikahan diserahkan kepada DPR untuk merumuskannya. Perumusan tersebut diberi tenggang waktu tertentu, bila belum ada keputusan formulasinya, maka hukum sebelumnya masih berlaku.

## **2. Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam**

Moch. Koesnoe menyatakan meskipun KHI berdasarkan Instruksi Presiden kepada Menteri Agama, kedudukan KHI menurut Sistem Hukum Nasional, tetap

sebagai suatu karya dari perorangan, dan bukan merupakan peraturan resmi yang keluar dari instansi pemerintah, lebih-lebih bukan suatu undang-undang. Dengan kata lain KHI tidak mempunyai kedudukan sebagai sesuatu aturan hukum tertulis didalam sistem hukum nasional. Sedangkan tinjauan dari segi yuridis substansil atau disebut juga sebagai tinjauan yuridis materil, bahwa Sistem Hukum Nasional yang berlandaskan kepada filsafat Pancasila dan UUD 1945 menganut ajaran, bahwa dalam menafsirkan sesuatu pasal perundang-undangan, harus dipahami dengan sungguh-sungguh suasana kebatinan, istilah dalam bahasa Jerman "*geistliche hintergrund*" dari perundang-undangan tersebut. Di dalam bidang ilmu hukum positif, yang mengakui dan mengajarkan hukum tertulis dan tidak tertulis, kedudukan KHI dapat dilihat sebagai apa yang disebut sebagai "*comunis opinio doctorum*" artinya dilihat dari segi substansil, KHI belum dapat dikatakan sebagai suatu hukum tidak tertulis dalam tata hukum nasional, lokakarya para ulama dan pakar Hukum Islam, hanya dapat dianggap sebagai *Ijma'* Ulama dan Pakar Hukum Islam Indonesia.<sup>274</sup>

Lahirnya Inpres tersebut merupakan buah karya hasil dari Alim Ulama Indonesia dalam lokakarya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2 sampai dengan 5 Februari 1988 telah menerima baik tiga rancangan buku Kompilasi Hukum Islam, yaitu Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan Buku III tentang Hukum Perwakafan.<sup>275</sup>

Lahirnya KHI di Indonesia, sebagai aturan hukum Islam Indonesia yang dikuatkuasakan oleh Negara (*Mazhab*

---

<sup>274</sup> Moch. Koesnoe, *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Indah Grafika, 1995), Dikutip oleh Majalah Varia Peradilan Nomor 122, November 1995.

<sup>275</sup> Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan dalam Lingkungan Peradilan Agama*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Pelayanan Aparatur Hukum, 2004), h. 303.

Negara?), merupakan lanjutan dari pada perjalanan sejarah pemikiran dan pelaksanaan hukum Islam di negara ini sejak sebelum masa kolonialisme. Walaupun demikian, kelahiran ia sebagai aturan hukum Islam Indonesia yang dikuatkuasakan oleh negara, tidak membuat mati berbagai pemikiran hukum Islam yang inovatif, baik sifatnya perseorangan (*infiradi*) maupun secara organisasi (*jama'i*), serta juga tidak memberikan kata putus dalam dinamika pemikiran dan pelaksanaan hukum Islam di Indonesia. Hal ini merupakan fenomena yang menarik berkenaan dengan kedudukan KHI yang kerap dianggap sebagai *ijma'*.<sup>276</sup>

Jika dilihat dari kacamata politik hukum Indonesia, keberadaan KHI tersebut bisa dikatakan sebagai prestasi puncak umat Islam Indonesia saat itu dalam menjadikan sebagian substansi hukum Islam (dalam hal ini adalah hukum keluarga, *family law*) sebagai hukum positif. Legislasi KHI bukanlah semata-mata keberhasilan Majelis Ulama Indonesia yang mewakili umat Islam, Departemen Agama RI yang mewakili pemerintah, dan Mahkamah Agung yang mewakili pemegang kekuasaan yudikatif, melainkan karena adanya "restu" dari penguasa, yakni politik hukum dan *political will* dari negara. Bahkan peran negara dalam legislasi KHI ini terasa sangat besar, karena negara, yakni rezim Orde Baru ketika itu, memegang hak monopoli dalam pemberlakuan hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Justifikasi kekuasaan negara menjadi kunci bagi aplikasi hukum.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> Cik Hasan Bisri, "Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem hukum Nasional", dalam Cik Hasan Bisri (ed), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 8.

<sup>277</sup> Bani Syarif Maula: *Realitas Hukum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia*, 247.

### 3. UU Wakaf

Salah satu instrumen ajaran Islam berkenaan dengan meningkatkan kesejahteraan umat Islam adalah wakaf. Sejak awal kemunculan wakaf, dimaksudkan untuk menebar kebaikan berupa manfaat ekonomis kepada orang lain atau masyarakat. Dalam sejarah tercatat, wakaf telah berperan dalam peningkatan kesejahteraan masyarakat dalam berbagai bidang. Dalam bidang pendidikan, terdapat beberapa lembaga pendidikan yang sangat berpengaruh karena telah banyak melahirkan banyak tokoh ulama dan cendekiawan, seperti Universitas al-Azhar Kairo di Mesir, Universitas Zaituniyyah di Tunisia, Universitas Nizamiyah di Bagdad, dan ribuan Madaris Imam Lises di Turki.<sup>278</sup>

Dalam kontens legislasi, setelah Indonesia merdeka, kekuatan eksistensi wakaf dalam perundang-undangan mengalami tiga tahap. *Pertama*, eksistensi wakaf diakomodir dalam salah satu pasal dari UU Pokok Agraria nomor 5 tahun 1960 yang memperhatikan khusus tentang wakaf tanah yakni pasal 49 yang berbunyi 1). untuk keperluan peribadatan dan keperluan suci lainnya sebagai maksud dalam pasal 14 dapat diberikan tanah yang dikuasi langsung Negara dengan hak paka. 2). perwakafan tanah milik dilindungi dan diatur dengan Peraturan Pemerintah. Setelah 17 tahun berlalu, tepatnya 17 Mei 1977, pemerintah mengeluarkan Peraturan Pemerintah (PP) nomor 28 Tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik yang diiringi seperangkat peraturan pelaksanaannya dari Depag dan Depdagri serta beberapa instruksi Gubernur Kepala Daerah.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Wawan Hermawan, Politik Hukum Wakaf di Indonesia, *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta'lim*, Vol. 12 NO 2, 2014, h. 148

<sup>279</sup> Sebelumnya pada tanggal 23 Januari 1978, untuk memudahkan dan demi kelancaran pelaksanaan Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 Mendagri dan Menag RI mengeluarkan instruksi bersama No. 1 Tahun 1978 tentang Pelaksanaan Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Dalam instruksi tersebut Mendagri dan Menag memerintahkan

Hanya saja, berdasarkan Peraturan Pemerintah (PP) tersebut, objek wakaf adalah hanya benda yang tidak bergerak saja yaitu tanah, sedangkan benda yang tidak bergerak selain tanah dan benda bergerak tidak termasuk harta benda yang dapat diwakafkan.

Kedua, terdapat dalam Instruksi Presiden, yakni pada tanggal 22 Juli 1991, pemerintah berhasil melahirkan Inpres No. Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berisi tiga Buku, salah satunya adalah tentang perwakafan yang terdapat pada buku III. Kandungan pada Buku III yang terdiri dari lima bab dan 14 pasal (215-228) banyak mengadopsi dari PP No. 28 tahun 1977. Di antaranya adalah tentang definisi wakaf yang meniscayakan kekalnya barang tersebut dan dalam jangka waktu yang tidak ditentukan (pasal 215).<sup>280</sup> Selain banyak mengadopsi, namun lebih penting lagi berfungsi untuk melengkapi, mendukung, menopang dan memberi penegasan ulang serta penjabaran lebih lanjut atas PP. No. 28 Tahun 1977.<sup>281</sup>

Ketiga, tertuang khusus dalam satu Undang-Undang, yakni UU Wakaf Nomor 41 Tahun 2004. Dalam UU ini, muncul paradigma baru dalam perwakafan (neo wakaf), yakni adanya wakaf benda bergerak. Wakaf benda bergerak sebelumnya tidak dikenal dalam dunia perwakafan. Dunia perwakafan klasik, hanya mengenal wakaf dalam bentuk

---

kepada Gubernur Kepala Daerah se-Indonesia dan para Kakanwil Depag se-Indonesia untuk: 1). Melaksanakan dengan sebaik-baiknya ketentuan Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 dan Peraturan Mendagri No. 6 Tahun 1977 tentang Pendaftaran Tanah mengenai Perwakafan Tanah Milik serta Permenag No. 1 Tahun 1978 tentang Peraturan Pelaksanaan Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977; 2). Memerintahkan kepada instansi dan pejabat bawahannya untuk mentaati dan melaksanakan instruksi ini serta segenap peraturan pelaksanaannya yang ditetapkan Menag dan Mendagri sesuai bidang masing-masing; 3). Mengamankan dan mendaftarkan perwakafan tanah milik yang terjadi sebelum berlakunya Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 tanpa biaya apa pun kecuali biaya pengukuran dan meterai; 4). Memberi laporan tentang pelaksanaan instruksi ini kepada Menag dan Mendagri. Lihat A. Basiq Djalil, *Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 89-9

<sup>280</sup> Wawan Hermawan, Politik Hukum Wakaf di Indonesia, *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta'lim*, Vol. 12 NO 2, 2014, h. 152-153

<sup>281</sup> Husni A. Jalil, *Eksistensi Badan Wakaf Indonesia (BWI) Sebagai Pengelola Harta Wakaf di Indonesia*, h. 276

benda tidak bergerak *ansich*.Adanya paradigm bentuk baru wakaf berupa benda bergerak ini merupakan bagian dari modernisasi hukum Islam.Benda bergerak yang dimaksud adalah uang, logam mulia,suratberharga, kendaraan, HAKI, hak sewa, dan benda bergerak lainnya yang sesuai syariah dan perundang-undangan berlaku.Untuk memperkuat UU wakaf tersebut, lahirlah PP. Nomor 42 Tahun 2005 tentang wakaf.Dalam PP baru tersebut dibentuk satu badan yang secara khusus mengurus dan mengelola harta wakaf yaitu Badan Wakaf Indonesia (BWI).BWI mempunyai tugas melakukan pembinaan terhadap nazhir dalam mengelola dan mengembangkan harta benda wakaf, melakukan pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf berskala nasional dan internasional.

#### **4. UU Perlindungan Anak**

Di Indonesia, telah ditetapkan UU No.39 tahun 1999 tentang HAM yang mencantumkan hak, pelaksanaan kewajiban dan tanggung jawab orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah dan negara untuk memberikan perlindungan anak sebagai landasan yuridis bagi pelaksanaan dan tanggung jawab tersebut. Terkait perlindungan anak, aturan hukum tersebut telah tertuang dalam UU No.23 Tahun 1990 tentang perlindungan anak yang telah disahkan pada tanggal 22 Oktober 2002.<sup>282</sup>Dalam UU tresebut dilarang melakukan kekerasan kepada anak.Jika merujuk pada hukum Islam, bahwa Islam sangat menjunjung tinggi sisi kemanusiaan termasuk kepada anak. Dalam Islam, ada hak-hak anak yang harus terpenuhi yakni hak untuk hidup, hak mendapatkan nama yang baik, hak disembelihkan akikahnya, hak mendapatkan ASI, hak makan dan minum yang baik, hak diberi rizki yang baik, hak

---

<sup>282</sup>Imam Purwadi, *Penelitian Perdagangan (Trafficking) Perempuan dan Anak di Nusa Tenggara Barat*, (NTB: Lembaga perlindungan Anak, 2006), h.1.

mendapatkan pendidikan agama, dan beberapa hak lainnya dalam Islam.<sup>283</sup> Termasuk di dalam UU Perlindungan anak adalah bagi orang tua angkat, jika mengangkat anak, orang tua angkat tersebut harus seagama dengan anak angkatnya.<sup>284</sup>

### C. Penutup

Berdasarkan pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa hukum Islam masuk dalam regulasi hukum nasional penuh dengan dinamika dan perjalanan yang tidak mudah. Terutama terkait hukum keluarga. Lahirnya UU Perkawinan, KHI, UU Wakaf, dan UU Perlindungan Anak menegaskan bahwa isi dalam regulasi tersebut merupakan cerminan dan kontribusi hukum Islam dalam mengisi hukum di Indonesia. Nilai-nilai hukum Islam masuk ke dalam hukum nasional selain memang hukum Islam telah mengakar dalam kehidupan masyarakat (*the living law*), namun juga relasi kuasa dengan *good will* nya mampu mengakomodir kepentingan umat Islam.

### D. Daftar Pustaka

- Alidar, EMK., Hukum Islam di Indonesia Pada Masa Orde Baru (1966-1997), *Legitimasi*, Vol.1 No. 2, Januari-Juni 2012.
- Ali, Muhammad Daud, Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya, dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Rosda Karya, 1991.

---

<sup>283</sup>Lihat selengkapnya dalam Imran Siswadi, Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM, *al-Mawarid*, Vol XI No 2, 2011, h. 225-239.

<sup>284</sup>Lebih lengkapnya silakan lihat Happy BudyanaSari, "Konsep Pengangkatan Anak Dalam Perspektif Hukum Islam." PhD diss., Program Pascasarjana Universitas Diponegoro, 2009. PanduSusilo. "Tinjauan Yuridis Akibat Hukum Pengangkatan Anak yang Akta Kelahirannya Mencantumkan Nama Orang Tua Angkat Dilihat dari Aspek Hukum Islam." *Jurnal Hukum Prodi Ilmu Hukum Fakultas Hukum Untan (Jurnal Mahasiswa S1 Fakultas Hukum) Universitas Tanjungpura* 5, no. 2.



- Ahmad, Baharuddin, and Illy Yanti. *Eksistensi dan implementasi hukum Islam di Indonesia*. Pustaka Pelajar, 2015.
- Asrori, Ahmad, "Batas Usia Perkawinan Menurut Fukaha dan Penerapannya dalam Undang-undang Perkawinan di Dunia Muslim." *Al-'Adalah* 12, no. 2 (2015): 807-826.
- Bisri, Cik Hasan, "Kompilasi Hukum Islam dalam Sistim hukum Nasional", dalam Cik Hasan Bisri (ed), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Buzama, Khoiruddin. "Pemberlakuan Teori-Teori Hukum Islam di Indonesia." *Al-'Adalah* 10, no. 2 (2012): 467-472.
- Chalil, Zaki Fuad. "Tinjauan Batas Minimal Usia Kawin; Studi Perbandingan Antara Kitab-Kitab Fikih dan Undang-Undang Perkawinan di Negara-Negara Muslim." *Mimbar Hukum* 7, no. 26 (1996).
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Departemen Agama RI-Dirjen Pembinaan Pelembagaan Agama Islam, *Bahan Penyuluhan Hukum*, Jakarta, 2001.
- Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan dalam Lingkungan Peradilan Agama*, Jakarta: Proyek Peningkatan Pelayanan Aparatur Hukum, 2004.
- Dewi, Gemala, dkk, *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*, cet. 3, Jakarta: Kencana, 2007.
- Djalil, A. Basiq, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Fuady, Munir. *Doktrin-Doktrin Modern Dalam Corporate Law & Eksistensinya Dalam Hukum Indonesia*. Citra Aditya Bakti, 2014.
- Hatta, Muhammad, *Memoir*, Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hasan, Kamal, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

- Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Tintamas, 1983.
- Hermawan, Wawan, Politik Hukum Wakaf di Indonesia, *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta'lim*, Vol. 12 NO 2, 2014.
- Ichtiyanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia," dalam Juhaya S.Praja, *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: P.T. Remaja Rosdakarya, 1991.
- Koesnoe, Moch., *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Indah Grafika, 1995, dikutip oleh Majalah Varia Peradilan Nomor 122, November 1995.
- Lukito, Ratno, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008.
- Maula, Bani Syarif, Realitas Hufcum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia (Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia), *Hermeneia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.2 No. 2 Juli-Desember 2003.
- Mubarok, Nafi. "Sejarah Hukum Perkawinan Islam di Indonesia." *Al-Hukama': Jurnal Hukum Keluarga Islam di Indonesia* 2, no. 2 (2012): 139-163.
- Purwadi, Imam, *Penelitian Perdagangan (Traficking) Perempuan dan Anak di Nusa Tenggara Barat*, NTB: Lembaga perlindungan Anak, 2006.
- Putusan MK Nomor 30-74/PUU-XII/2014.
- Purwanto, Muhammad Roy. "Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan Antara Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial Belanda." (2017).
- Rahmawati, Etika. "Telaah terhadap Asas Personalitas Keislaman Dikaitkan dengan Teori Receptio in Complexu." *Jurnal Hukum Prodi Ilmu Hukum Fakultas*

- Hukum Untan (Jurnal Mahasiswa S1 Fakultas Hukum) Universitas Tanjungpura* 1, no. 2 (2013).
- Salim, Munir. "Adat Recht sebagai Bukti Sejarah dalam Perkembangan Hukum Positif di Indonesia." *Al Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan* 4, no. 1 (2015): 16-31.
- Sari, Happy Budyana. "Konsep Pengangkatan Anak Dalam Perspektif Hukum Islam." PhD diss., Program Pascasarjana Universitas Diponegoro, 2009.
- Somawinata, Yusuf. "Hukum Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia." *ALQALAM* 26, no. 1 (2009): 129-149.
- Siswadi, Imran, Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM, *al-Mawarid*, Vol XI No 2, 2011.
- Sularno, M. "Dinamika Hukum Islam Bidang Keluarga di Indonesia." *Al-Mawarid Journal of Islamic Law* 18 (2008).
- Susilo, Pandu. "Tinjauan Yuridis Akibat Hukum Pengangkatan Anak yang Akta Kelahirannya Mencantumkan Nama Orang Tua Angkat Dilihat dari Aspek Hukum Islam." *Jurnal Hukum Prodi Ilmu Hukum Fakultas Hukum Untan (Jurnal Mahasiswa S1 Fakultas Hukum) Universitas Tanjungpura* 5, no. 2.
- Thalib, Sajuti. *Receptio a contrario (hubungan hukum adat dengan hukum Islam)*. Jakarta: Bina Aksara, 1982.
- Usman, Rachmadi, *Perkembangan Hukum Perdata dalam Dimensi Sejarah dan Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: Grafiti, 2003.
- Wahyuni, Sri. "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negeranegara Muslim." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 2 (2016): 211-219.

# KONSEP PEMBARUAN HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTERI DALAM PERUNDANG-UNDANGAN PERKAWINAN INDONESIA

Agus Hermanto

## A. Pendahuluan

Indonesia adalah negara yang berpenduduk Muslim terbesar di dunia,<sup>285</sup> meskipun tidak secara formal mengikrarkan sebagai negara Islam, undang-undang Islam pertama tentang perkawinan yang lahir setelah merdeka di Indonesia adalah Undang-Undang No. 22 Tahun 1946. Undang-undang diperluas wilayah berlakunya untuk seluruh Indonesia dengan Undang-Undang No. 32 Tahun 1952, yakni undang-undang tentang pencatatan nikah, talak dan rujuk, yang mengatur masalah administrasi.<sup>286</sup>

Upaya kongkrit pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia dimulai pada tahun 1960 yang melahirkan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Kehadiran undang-undang tersebut disusul dengan peraturan pelaksanaannya, Peraturan Pemerintah (PP) No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, dan kemudian disusul pula dengan keluarnya Peraturan Menteri Agama (Menag) dan Menteri Dalam Negeri (Mendagri).

---

<sup>285</sup> Negara Islam di Dunia, yaitu Turki, Cyprus, Libanon, Israil, Mesir, Sudan, Yordania, Syria, Iran, Iraq dan Indonesia. Dedi Supriyadi dan Mustofa, *Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam*, (Bandung: Pustaka Fikriis, 2009), h. v

<sup>286</sup> Khoirudin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam dengan Pendekatan Integratif Interkoneksi*, (Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013), h. 1

Bagi Umat Islam diatur dalam Peraturan Menteri Agama (Menag) No. 3 Tahun 1975, kemudian diganti dengan Peraturan Menag No. 2 Tahun 1990. Bagi agama selain Islam diatur dalam Putusan Menteri Dalam Negeri (Mendagri) No. 221a Tahun 1975, Tanggal 1 Oktober 1975 tentang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian pada Kantor Catatan Sipil. Pada tahun 1983 lahir pula PP No. 10 yang mengatur tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS), yang diperbarui dengan PP No. 45 Tahun 1990.

Pada hakekatnya, telah ada bentuk usaha pembaharuan terhadap hukum perkawinan yang berlaku, misalnya pada tanggal 1 Oktober 1950, Menteri Agama membentuk suatu Panitia Penyelidik yang bertugas meneliti kembali semua peraturan mengenai perkawinan serta menyusun RUU Perkawinan yang sesuai dengan perkembangan zaman. RUU itu selanjutnya diajukan ke DPR oleh pemerintah pada tahun 1958. Namun DPR ketika itu membekukan melalui Dekrit Presiden, 5 Juni 1959.

Undang-Undang Perkawinan (UUP) ini pertama di Indonesia yang mengatur tentang perkawinan secara nasional. Sebelum itu, urusan perkawinan diatur dalam ragam hukum, yaitu hukum adat bagi masyarakat Indonesia asli; hukum Islam bagi warga Indonesia asli yang beragama Islam; Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen bagi warga Negara Indonesia yang beragama Kristen di Jawa, Minahasa, dan Ambon; Kitab Undang-Undang Hukum Perdata bagi warga Indonesia keturunan Eropa dan China; dan peraturan perkawinan campuran bagi perkawinan campuran.

Tujuan pokok UUP adalah unifikasi atau penyeragaman hukum perkawinan yang sebelumnya sangat beragam.<sup>287</sup> Beberapa pasal tentang hak dan kewajiban suami isteri dalam undang-undang perkawinan di atas,

---

<sup>287</sup> Ratna Bantara Munti, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. xv-xvi

menarik jika dihubungkan dengan realitas dan dinamika pemikiran masyarakat dewasa ini dengan adanya transformasi sosial masyarakat Indonesia. Pada Pasal 30, Pasal 31 ayat (1) dan ayat (2), Pasal 32 ayat (1) dan ayat (2) dan Pasal 33, secara eksplisit sebenarnya sudah menegaskan prinsip persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan..<sup>288</sup>

Prinsip persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan dalam pasal-pasal yang disebutkan di atas, sayangnya tidak didukung dengan pasal-pasal yang lain. Pasal 31 ayat (3) dan Pasal 34 ayat (1) dan ayat (2), tidak saja kembali mengukuhkan subordinasi perempuan, tetapi juga bertentangan dengan prinsip persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan yang dinyatakan dalam pasal-pasal lainnya.

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada Bab XII, tentang Hak dan Kewajiban Suami Isteri. Bagian Kesatu secara umum pada pasal 77. Pada masa Menteri Agama Munawir Syadzali ditandai dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada 10 Juni 1991. KHI sesungguhnya merupakan respon pemerintah terhadap berbagai keresahan dimasyarakat akibat beragamnya keputusan Pengadilan Agama (Yurisprudensi) untuk suatu kasus yang sama. Keberagaman itu merupakan konsekuensi logis dari pandangan fikih yang menjadi referensi para hakim Agama dalam memutuskan suatu perkara..<sup>289</sup>

Dari perspektif budaya Indonesia, KHI dianggap kurang mempresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam di Indonesia, karena tidak digali secara seksama dari kearifan-kearifan lokal masyarakat diberbagai daerah,

---

<sup>288</sup> Mustofa, *Islam Membina Keluarga dan Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Yogyakarta: Kota Kembang, 1987), h. 153. Lihat juga Muhammad Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h. 88

<sup>289</sup> Ratna Bantara Munti, *Posisi Perempuan*, *Op.Cit.*, h. xvii

melainkan diangkut begitu saja dari fikih klasik yang bernuansa Arab. Ketidak relevan fikih-fikih klasik itu, oleh karenanya disusun dalam era, cultur, dan imajinasi yang berbeda. Bahkan disinyalir bahwa fikih klasik tersebut bukan saja tidak relevan dengan sudut materilnya, namun juga bermasalah dalam sistem metodologisnya, karena dianggap belum dapat menyesuaikan diri dalam menghadapi transformasi sosial.<sup>290</sup>

Prinsip dasar dan pegangan suami dan isteri dalam mengarungi kehidupan rumah tangga, yaitu; 1) prinsip demokrasi, 2) prinsip menciptakan rasa aman dan nyaman dalam kehidupan rumah tangga, 3) prinsip menjaga jangan sampai muncul kekerasan, 4) prinsip relasi kemitraan yang bersifat patnersip, dan 5) prinsip keadilan.<sup>291</sup>

Permasalahan yang kemudian menjadi menarik untuk dikaji adalah bahwa masih ada kejenjangan antara sebenarnya dan senyatanya, yaitu antara *idealis-normative* dengan *historis-impiris*, Undang-Undang Perkawinan di Indonesia telah berusia 43 Tahun, undang-undang perkawinan dan KHI dibuat pada era Pemerintahan Orde Baru, KHI tidak justru menjabarkan undang-undang perkawinan, namun justru meneguhkan kembali subordinasi antara laki-laki dan perempuan, sehingga undang-undang perkawinan dan KHI di Indonesia disinyalir mengadopsi dari fikih klasik yang tanpa memertimbangkan kearifan lokal di Indonesia, sehingganya undang-undang perkawinan dan KHI masih bersifat konservatif dan hakim agama hanya sebagai corong undang-undang, dan belum bersifat progresif, padahal peraturan dibuat untuk manusia, bukan manusia dibuat untuk peraturan.

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, h. xviii

<sup>291</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I Dilengkapi Perbandingan Undang-Undang Negara Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: ACAdemia, 2013), h. 16

Kajian ini dilakukan dengan memadukan beberapa teori (interdisipliner), yaitu teori masalah, teori progresif dan teori gender. Untuk mewujudkan bentuk pembaruan hukum baru, maka kajian ini menggunakan beberapa pendekatan, yaitu; pendekatan filosofis, sejarah (*historical approach*),<sup>292</sup> Pendekatan sosiologis-antropologis, dengan teknik analisis isi (*content analysis*).

## **B. Pembahasan**

### **1. Konstruksi tentang Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perundang-Undang Perkawinan Indonesia**

Dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang terkait hak dan kewajiban suami isteri terdapat dalam Bab VI pada Pasal 30, Pasal 31 ayat (1), (2), dan (3), Pasal 32 ayat (1) dan (2), Pasal 33, Pasal 34 ayat (1), (2), (3), dan (4). Sedangkan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada Bab XII, Hak dan Kewajiban Suami Isteri. Bagian Kesatu secara umum pada pasal 77. Pada ayat 1, 2, 3, 4, dan 5, Pasal 78 ayat (1), (2), dan (3), Pasal 79 ayat (1), (2), dan (3), Pasal 80 ayat (1), (2), (3), (4), (5), (6), dan (7), Pasal 81 ayat (1), (2), (3), dan (4), Pasal 82 ayat (1) dan (2), Pasal 83 ayat (1) dan (2), Pasal 84 ayat (1), (2), dan (3).

Beberapa pasal tentang hak dan kewajiban suami isteri dalam undang-undang perkawinan di Indonesia yang terkesan *ambigu ambivalen*, dan dianggap belum atau tidak berkeadilan gender, walaupun tidak terdapat disetiap pasal, hanya terdapat di beberapa pasal saja, maka perlu adanya rekonstruksi pada pasal-pasal tersebut. Pada Pasal 30, Pasal 31 ayat (1) dan ayat (2), Pasal 32 ayat (1) dan ayat (2) dan Pasal 33, secara eksplisit sebenarnya sudah menegaskan prinsip persamaan kedudukan antara laki-laki dan

---

<sup>292</sup> Julia Branen, *Memadu Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, (Jakarta: Pustaka Pelajat, 2002), h. 11. Lihat juga di Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1990), h. 5



perempuan. Prinsip persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan dalam pasal-pasal yang disebutkan, sayangnya tidak didukung dengan pasal-pasal yang lain, bahkan bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan gender.

Begitu juga dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), pada Pasal 77 ayat (1), (2), (3), (4), dan (5), sebenarnya sudah memberikan penafsiran terhadap pasal-pasal sebelumnya. Pada pasal 78. Kepala rumah tangga hanya disandangkan pada pundak seorang suami, dan tidak pada isteri. Pasal 79. Sebagaimana fikih pada umumnya, KHI tidak pernah mempertimbangkan kapasitas (kemampuan) dan kredibilitas (tanggungjawab) isteri untuk memegang status kepala keluarga. Jabatan “kepala keluarga” telah diberikan secara gratis dan otomatis kepada para suami. Begitu juga Pasal 80, pada Pasal 81.

Kompilasi Hukum Islam sebagai fikih Indonesia ternyata juga masih dianggap bias gender. Khususnya pada Pasal 79 ayat (1) tentang kedudukan suami isteri, Pasal 80 ayat (1-3) tentang kewajiban Pasal 83 ayat (1) dan (2) tentang kewajiban isteri, serta Pasal 84 ayat (1) dan (2) tentang *nusyuz*.

Pasal 79 ayat (1) menunjukkan adanya kedudukan yang berbeda antara suami dan isteri. Selanjutnya pada pasal ini, menimbulkan dampak pada pembagian hak dan kewajiban masing-masing suami isteri yang diatur dalam Pasal 80 ayat (1) sampai (4) suami, yaitu bahwa kewajiban suami adalah membimbing, melindungi, mendidik dan menanggung nafkah isterinya.

Sementara itu, kewajiban isteri yang utama ialah berbakti lahir dan batin kepada suami sebagaimana diatur dalam pasal 83 ayat (1). Jika isteri tidak melaksanakan kewajiban tersebut, maka isteri dianggap *nusyuz* sebagaimana diatur dalam Pasal 84 ayat (1).

Kewajiban isteri yang lain tersebut dalam pasal 83 ayat (2), yaitu isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya. Konsep nafkah dan implementasinya merupakan gambaran bahwa seakan-akan nafkah merupakan instrument bagi suami untuk mengontrol aspek sosial, psikologis dan seksualitas isteri, jika tidak sesuai dengan konsep di atas, maka akan berimplikasi pada tindakan *nusyuz* yang dialamatkan kepada isteri, jadi kedudukan suami isteri dan peran mereka sebagaimana diatur dalam KHI banyak merugikan perempuan, apalagi dengan diformulasikannya pembagian peran tersebut kedalam peraturan perundang-undangan.

Dalam realitas yang terjadi saat ini, bisa dikatakan bahwa hampir tidak ada perempuan yang bisa dibatasi ruang geraknya hanya di wilayah domestik. Secara tidak langsung mereka dituntut untuk mengikuti perkembangan zaman dengan segala perubahan-perubahannya. Tafsir-tafsir klasik merupakan refleksi dari kondisi sosio-kultural yang mereka hadapi saat itu. Apalagi Islam dikatakan *shālihun fi kulli zamān wa makān*, maka pikiran-pikiran keagamaan secara klasik dalam tafsir-tafsir tersebut perlu mendapatkan penyesuaian kembali dengan situasi sosio-kultural saat ini.<sup>293</sup>

Al-Qur'an secara normatif menegaskan konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Konsep kesetaraan itu mengisyaratkan dua hal; *Pertama*, dalam pengertian yang umum, ini berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang sama. *Kedua*, orang harus mengetahui bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang sosial, ekonomi dan politik.

---

<sup>293</sup> A. Qodri Azizy, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 1070-109

Menurut Husein Muhammad, gender adalah *behavioral difference* antara laki-laki dan wanita yang *socially constructed*. Yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ciptaan tuhan melainkan diciptakan oleh baik laki-laki maupun perempuan melalui proses sosial dan budaya yang panjang, perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidaklah sekedar biologis, namun melalui proses sosial kultur.<sup>294</sup>

Sesungguhnya, perbedaan gender yang selanjutnya melahirkan peran gender tidaklah menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan. Namun pada kenyataannya perbedaan gender ini telah melahirkan berbagai ketidakadilan, bukan saja bagi kaum wanita, tetapi juga kaum laki-laki. Ketidakadilan gender adalah suatu sistem dan struktur yang menimbulkan laki-laki maupun wanita sebagai korban dari sistem tersebut.

Untuk memahami perbedaan gender yang melahirkan ketidakadilan tersebut dapat dilihat melalui berbagai manifestasi dari ketidakadilan. Ketidakadilan gender termanifestasi dalam berbagai bentuk ketidakadilan, terutama pada perempuan, misalnya marginalisasi perempuan, subordinasi perempuan, stereotif atau pelabelan negatif sekaligus perlakuan diskriminatif terhadap perempuan, kekerasan terhadap perempuan, beban kerja lebih banyak dan panjang.<sup>295</sup> Manifestasi ketidakadilan gender tersebut masing-masing tidak bisa dipisah-pisahkan, saling terkait dan berpengaruh secara dialektis.

Tidak sedikit proses dalam masyarakat dan negara yang memarginalkan masyarakat, salah satu di antaranya adalah proses eksploitasi dalam pembangunan. Salah satu proses eksploitasi itu berbentuk pemiskinan satu jenis

---

<sup>294</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, Op.Cit., h. 7-8

<sup>295</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender*, Op.Cit., h. 12-13

kelamin tertentu, yaitu kaum perempuan, yang disebabkan karena berlakunya keyakinan gender. Ada berbagai macam dan bentuk, serta mekanisme proses marginalisasi perempuan akibat gender tersebut. Dari segi sumbernya bisa berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan atau penafsiran terhadap ajaran agama, tradisi atau kebiasaan, dan bahkan berasal dari asumsi ilmu pengetahuan.

Marginalisasi terjadi akibat adanya jenis pekerjaan domestik yang dikhususkan untuk perempuan dan akan diambil alih oleh laki-laki jika pekerjaan tersebut untuk keperluan publik. Pekerjaan tersebut tidak lagi menjadi milik perempuan, melainkan sudah didominasi oleh laki-laki. Pekerjaan masak-memasak merupakan contoh yang paling jelas mengenai hal ini. Kegiatan masak-memasak untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari rumah tangga akan diserahkan pada perempuan. Tetapi jika kegiatan ini untuk keperluan restoran atau hotel (koki) yang memperoleh gaji, maka pekerjaan itu tidak lagi menjadi hak “prerogatif” perempuan, melainkan sudah dikuasai oleh laki-laki, misalnya dalam pasal 3 ayat 3 Undang-Undang Nomor 74 tentang Perkawinan yang berbunyi suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga. Dalam hal ini banyak perempuan yang tersingkirkan dan menjadi miskin akibat dari pemahaman bahwa laki-laki adalah identik dengan kepala keluarga. Atas dasar ini, banyak wanita tergusur dari pekerjaan akibat dari bias gender. Subordinasi terkesan tumpang tindih dengan marginalisasi, hal ini, keduanya saling terkait karena tersubordinasi, maka perempuan menjadi termarginalisasi, begitupula sebaliknya.

Sebagai kelanjutan dari pandangan bahwa perempuan adalah makhluk yang emosional, maka ia dipandang tidak bisa memimpin dan karena itu ditempatkan pada posisi yang tidak penting. Hal ini melahirkan subordinasi terhadap perempuan. Bentuk subordinasi bermacam-macam,

berbeda dari satu tempat dengan tempat lain, dari waktu ke waktu dan dari budaya satu ke budaya lainnya. Bentuk subordinasi terhadap perempuan yang menonjol adalah semua pekerjaan yang dikategorikan sebagai “reproduksi” dianggap lebih rendah.

Dan menjadi subordinasi dari pekerjaan “produksi” dikuasai laki-laki. Salah satu bukti dari rendahnya penghargaan terhadap pekerjaan “reproduksi” tersebut adalah bahwa pekerjaan ini hampir-hampir tidak dihargai secara ekonomis, meski tingkat kerumitan dan waktu yang dihabiskan untuk pekerjaan tersebut tidak lebih ringan dari pekerjaan “produksi”. Keadaan seperti ini menyebabkan baik laki-laki maupun perempuan sendiri akhirnya menganggap bahwa pekerjaan “reproduksi” yang dikategorikan domestik tersebut lebih rendah dan ditinggalkan.

Secara umum *stereotype* adalah pelabelan atau penandaan terhadap suatu kelompok tertentu yang merugikan dan menimbulkan ketidakadilan. Salah satu jenis stereotif itu adalah bersumber dari pandangan yang bias gender. Stereotif bias gender merupakan suatu bentuk penindasan ideologi dan kultural, yakni dengan pemberian label tertentu yang memojokkan kaum perempuan. Label pada kondisi tertentu menjadikan perempuan terpojok dan tidak menguntungkan eksistensi dirinya. Akibatnya melahirkan ketidakadilan pada perempuan yang bersumber dari pandangan stereotif yang dilabelkan pada mereka. Salah satu pelabelan yang dimaksud adalah perempuan sebagai ibu rumah tangga. Akibat dari pelabelan ini, jika perempuan hendak aktif dalam kegiatan yang dianggap wilayah laki-laki, seperti kegiatan politik, olahraga keras dan sejenisnya dianggap tidak sesuai dengan kodratnya sebagai ibu rumah tangga, pendidik anak dan pendamping suami tidak

memerlukan pendidikan tinggi karena pada akhirnya perempuan cukup berada di dapur.

Stereotipe laki-laki sebagai pencari nafkah juga berdampak pada menganalisis perempuan. Akibatnya, stereotif ini menjadikan apa saja yang dihasilkan oleh perempuan hanya dipandang sebagai sambilan atau tambahan dalam memenuhi kebutuhan keluarganya, meskipun tidak jarang pendapatan perempuan atau isteri lebih tinggi dari laki-laki atau suaminya. ini pula yang kemudian menyebabkan peningkatan karir dan kesempatan berprestasi agak dihambat atau terhambat sebab dipandang tidak terlalu serius dalam menggeluti karirnya karena hanya sebagai sambilan.

Asumsi hukum alam (teori natur) menyatakan bahwa secara alami memiliki sifat keibuan, penyabar, penyayang, lemah lembut, pemelihara dan rajin. Sifat seperti ini akan sangat cocok untuk menjadi ibu rumah tangga dan sekaligus bukan kepala keluarga. Akibatnya, semuanya domestik menjadi tanggung jawab kaum perempuan.

Akibat semua pekerjaan domestik menjadi tanggung jawabnya, maka beban pekerjaan perempuan menjadi lebih berat. Perempuan menerima pekerjaan menjaga kebersihan dan kerapian rumah tangga, mulai dari memasak, mencuci, menyetraka dan mengasuh anak. Bagi keluarga menengah, maka beban ini akan dikerjakan oleh pembantu rumah tangga. Akan tetapi, pembantu rumah tangga ini pada umumnya adalah perempuan, yang sampai saat ini belum terlindungi secara memadai oleh hukum negara. Sementara itu pada kalangan keluarga miskin, beban kerja perempuan menjadi berlipat ganda di samping harus membereskan urusan rumah tangga, mereka juga harus membantu bekerja di sektor publik untuk membantu mencari nafkah tambahan bagi keluarganya. Curahan waktu dan tenaga yang dihabiskan oleh perempuan lebih banyak dan berat

daripada laki-laki. Perempuan adalah yang paling belakang menuju ke pembaringan di malam hari dan paling cepat bangun di pagi hari. Sehingga dapat dikatakan bahwa jam kerja isteri sejak dari sebelum suami bangun sampai mata suami terpejam.<sup>296</sup>

Ketidakadilan sangat kentara, meski beban kerjanya lebih berat, paling tidak waktu yang digunakan lebih lama, tetapi curahan waktu dan tenaga untuk menyelesaikan pekerjaan tersebut sama sekali tidak dihargai secara ekonomi, bahkan status sosialnya dalam masyarakat dipandang lebih rendah dari pekerjaan publik. Ketidakadilannya berlipat ganda, tidak berharga secara ekonomis sekaligus rendah secara sosial.

Kekerasan yang mengenai adanya pandangan gender, perempuan pada umumnya disebabkan pandangan gender. Bentuk kekerasan fisik maupun non fisik, yang berlaku di tingkat rumah tangga, tingkat negara bahkan sampai pada tafsir agama.<sup>297</sup> Salah satu bentuk kekerasan fisik adalah pemerkosaan dalam perkawinan, aneh kedengarannya dalam kehidupan suami isteri yang terikat perkawinan terjadi pemerkosaan. Namun dengan pemahaman bahwa pemerkosaan adalah suatu hubungan seksual dimana salah satu pihak tidak menghendaknya, sangat mungkin pemerkosaan yang dimaksud terjadi dan berlangsung dalam kehidupan suami isteri. Sering terdengar obrolan umumnya dari kalangan ibu-ibu, yang menyatakan keengganannya berhubungan seksual dengan suaminya karena capek misalnya, akan tetapi ia tetap melayaninya. Namun sering ketidakrelaan ini tidak dapat dieksperimen karena berbagai faktor yang pada umumnya dipengaruhi oleh budaya gender.

---

<sup>296</sup> Alawy Rachman, *Gelas Kaca Dan Kayu Bakar, Pengalaman Perempuan Dalam Pelaksanaan Hak-Hak Keluarga Berencana*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 7

<sup>297</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender, Op.Cit.*, h. 17

Budaya dan penafsiran agama mengajarkan bahwa isteri harus selalu menyenangkan suami, melayani suami, dan mematuhi suami. Ajaran ini berperan membungkus pemerkosaan dalam kehidupan rumah tangga hingga tetap berlangsung.

Budaya gender, melahirkan ketidakadilan, khususnya bagi wanita. Kesadaran akan ketidakadilan ini melatarbelakangi munculnya gerakan feminisme. Merupakan suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam keluarga serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut.

Preposisi di atas dimaksudkan agar setiap manusia diberi peluang dan kesempatan yang sama menjadi yang terbaik, khususnya pada perempuan. Dengan potensi kemanusiaannya sebagai makhluk ciptaan Allah, perempuan juga mempunyai kemungkinan untuk meraih peluang tersebut.

Dalam rangka menegakkan suatu keadilan (kesetaraan) para feminis muslim Indonesia memberikan komentar terkait dengan poin (3) pasal 31 dalam undang-undang perkawinan tentang hak dan kewajiban suami isteri, poin ini dianggap belum terjadi keadilan. Keadilan tersebut meliputi marjinalisasi (kemiskinan ekonomi), subordinasi *stereotype* (pelabelan negatif), kekerasan (*violence*), dan beban ganda.

Secara resmi dikatakan bahwa acuan utama untuk menyatakan bahwa Indonesia telah menganut dan menerapkan asas persamaan (kesetaraan) antara perempuan dan laki-laki, adalah pasal 27 Undang-Undang Dasar Tahun 1945.<sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> Pasal 27 ayat (1) menyatakan, bahwa "Tiap-tiap warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya". Pasal ini menyatakan adanya keseimbangan antara hak dan kewajiban, yaitu;



Ketentuan ini dianggap sebagai mandat untuk memberikan akses dan kontrol yang sama kepada perempuan, dan laki-laki dalam bidang ekonomi, sosial dan politik. Atas dasar mandat itu pulalah pemerintah Indonesia meratifikasi beberapa konvensi internasional yang bertujuan menghapuskan diskriminasi dan meningkatkan status perempuan.<sup>299</sup> Pemerintah Indonesia pada tahun 1974 melakukan reformasi hukum keluarga (Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974).

Secara umum, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 terdiri dari satu buku, yaitu; Hukum tentang Perkawinan. Undang-Undang tentang Perkawinan sendiri terdapat 14 Bab yang terdiri dari 67 Pasal, sedangkan Bab tentang hak dan kewajiban suami istri terdapat di dalam Bab VI, yaitu; pasal 30, 31, 32, 33 dan 34. Begitu juga dalam penjelasan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan ini dalam pandangan Masour Faqih masih mengadopsi fikih Islam konvensional yang bersifat konservatif dan belum sepenuhnya memenuhi hak keadilan perempuan yang bersifat progresif. Dari pandangan ini terdapat beberapa golongan, yaitu; 1) Menghendaki “*status quo*” dan menolak untuk disebut sebagai mereka yang menikmati dan diuntungkan oleh sistem dan struktur hubungan laki-laki dan perempuan yang ada, dan karenanya mereka berusaha melanggengkannya, 2) Mereka yang menganggap bahwa kaum wanita saat ini berada dalam suatu sistem yang diskriminasi, diperlakukan tidak adil, karena tidak sesuai dengan prinsip keadilan dan dasar Islam. Kaum wanita dianggap sebagai korban ketidakadilan dalam berbagai bentuk dan aspek kehidupan, yang

---

(1) Hak untuk diperlakukan yang sama di dalam hukum dan pemerintahan. (2) Kewajiban menjunjung hukum dan pemerintahan.

<sup>299</sup> Syafiq Hasim, *Menakar Harga Perempuan*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 71

dilegitimasi oleh suatu tafsiran sepihak dan dikonstruksi melalui budaya dan syariat. Mereka menganggap bahwa kedudukan wanita dalam kenyataan di masyarakat saat ini, tertindas oleh suatu sistem gender ketidakadilan tersebut harus dihentikan.<sup>300</sup>

Undang-Undang Perkawinan sebenarnya telah menampilkan bentuk kesetaraan antara laki-laki dan perempuan secara legal, baik secara tekstual yang terwujud dalam bentuk undang-undang itu sendiri, maupun kontekstual melihat kultur masyarakat Indonesia. Namun demikian, menurut para feminis Indonesia, peraturan ini memperlihatkan sikap pemerintah yang sangat *ambivalen/ambigu*. Disitu pihak mengakui *legal capacity* kaum perempuan (isteri). Namun disisi lain justru mengukuhkan peranan berdasarkan jenis kelamin (*sex roles*) dan pelabelan (*stereotype*) terhadap perempuan dan laki-laki dengan membagi secara kaku peranan perempuan disektor domestik dan laki-laki disektor publik.

Al-Qur'an sangat bijaksana dengan menyebutkan bahwa hubungan suami isteri harus dibangun dengan cara *mu'âsyarah bi al-ma'rûf*. Suami yang baik adalah suami yang dapat menyenangkan, menjaga dan membantu isterinya seperti isterinya menyenangkannya, menjaganya dan membantunya serta suami harus sabar atas kekurangan isterinya.

Belakangan ini sering dijumpai isteri yang bekerja keras membanting tulang demi memenuhi kebutuhan keluarga, baik pekerjaan itu terhormat maupun tidak. Betapa banyak ditemukan perempuan basah akan keringat tatkala memenuhi kewajibannya sebagai buruh pabrik. Di samping itu, tak sedikit pula wanita karier yang sebagian waktu dihabiskan di kantor, sementara suaminya berdiam

---

<sup>300</sup> Mansour Fakh, *Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Cet. ke-1; Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 37-38

diri di rumah seraya mengurus anak mereka. Memang ada banyak alasan yang melatar belakangi mereka memutuskan demikian.

Menurut Mansour Fakih, suatu ketidakadilan harus mendapatkan tindak lanjut, menekankan pada sikap bagaimana menanamkan serta merubah gaya hidup masyarakat kita saat ini agar terbangun sebuah kultur baru yang bersifat bilateral, sehingga kebiasaan dan pemahaman serta sikap terhadap anak laki-laki sama dengan perempuan, agar dapat terwujud sebuah keadilan gender. Sedangkan perempuan yang menentang feminisme.<sup>301</sup>

Ada banyak faktor yang menyebabkan kaum perempuan mengalami bias gender, sehingga mereka belum setara. 1) budaya patriarkhi yang sedemikian lama mendominasi dalam masyarakat, 2) faktor politik, yang belum sepenuhnya berpihak kepada kaum perempuan, 3) faktor ekonomi, dimana sistem kapitalisme global yang melanda dunia, sering kali justru mengeksploitasi kaum perempuan, 4) faktor intepretasi teks-teks agama yang bias gender

Dengan realita yang ada di masyarakat, maka konsep hak dan kewajiban suami isteri perlu untuk dikonstruksi karena jika ditinjau dari pendekatan interdisipliner, akan menuntut terwujudnya bentuk-bentuk pembaruan, yaitu:

- a. Secara filosofis, poin-poin yang terdapat dalam kandungan pasal-pasal di setiap butir undang-undang bersifat patriarkhis sehingga dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan persamaan gender, yang secara tekstual bahwa laki-laki berperan di bidang publik sedangkan isteri hanya dibidang domestik.

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, h. 157

Syafiq Hasyim berpendapat bahwa kesetaraan sebagai prinsip utama keadilan yaitu memandang setara seimbang kedudukan laki-laki dan perempuan, tidak berdasarkan pada perbedaan-perbedaan yang bersifat kodrati. Sebenarnya Syafiq lebih menekankan makna filosofis dari laki-laki dan perempuan itu seimbang di hadapan Allah kecuali dalam hal ketakwaan, namun dalam hak dan kewajiban dalam rumah tangga seimbang dan tidak harus dibedakan kecuali dalam hal seks yaitu perbedaan kelamin.<sup>302</sup>

Menurut Husain Muhammad, saling terkait dan saling memengaruhi, baik kepada laki-laki maupun perempuan, secara terstruktur, yang pada akhirnya antara laki-laki dan perempuan menjadi terbiasa dan terpercaya bahwa peran gender itu seakan-akan kodrat Tuhan, yang dapat diterima dan dianggap sebagai suatu yang tidak harus dikoreksi.<sup>303</sup>

Menurut Nasarudin Umar, bahwa kepemimpinan dalam keluarga merupakan sesuatu yang *given* untuk suami. Alasan utama mengapa suami dengan sendirinya sebagai pemimpin keluarga adalah karena adanya *fadl* (kelebihan) yang dimilikinya atas wanita, yang dianggapnya sebagai sesuatu yang mutlak. Di samping itu, *infaq* atau pemberian nafkah yang dibebankan kepada lelaki atas isteri dan anggota keluarga yang lain juga sebagai alasan mengapa mereka (suami) yang harus memegang kekuasaan dalam keluarga.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikatkan tentang Isu-Isu Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), h. 263

<sup>303</sup> Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, *Op.Cit.*, h. 23-32

<sup>304</sup> Nasaruddin Umar, dkk, *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 86.

Kalau kepemimpinan itu mutlak milik laki-laki, akan terjadi bahwa pemimpin tidak memiliki kriteria sebagai pemimpin. Akibatnya, kepemimpinan keluarga tidak dapat berjalan dengan baik. Hal ini akan berbeda jika kepemimpinan didasarkan atas kriteria *fadl* dan *infaq*. Dengan memiliki *fadl* dan *infaq* seorang pemimpin akan dapat melaksanakan tugasnya dengan baik. *Fadl* lebih tepat diartikan sebagai kelebihan sebagian manusia atas sebagian yang lain, karena ayat tersebut tidak secara tegas menyebutkan laki-laki atas wanita.

Mengenai posisi kepala rumah tangga, sebenarnya Islam memberi posisi yang sama kepada suami maupun isteri. Masing-masing menduduki posisi kepala rumah tangga, hanya bidangnya berbeda sesuai dengan kodratnya. Laki-laki memegang urusan keluar, sedang isteri memegang urusan ke dalam. Sungguh ini merupakan aturan modern yang dimuat oleh prinsip-prinsip manajemen modern, yaitu "*the right man in the right place*", di samping adanya pembagian tugas pekerjaan secara spesifik.

Secara umum lelaki mempunyai kelebihan dibanding perempuan, namun hal ini tidak bisa menggeneralisir adanya hak memimpin di tangan lelaki. Tidak menutup kemungkinan seorang isteri yang lebih banyak berperan dalam keluarga. Dia lebih berkompeten memimpin keluarga karena faktor *fadhil* dan kemampuannya menanggung beban ekonomi keluarga. Oleh karena itu, perempuan juga bisa menjadi pemimpin keluarga. Akan tetapi Islam sangat mengedepankan asas musyawarah, sehingga siapa pun yang memimpin keluarga hendaknya di antara keduanya terjalin komunikasi yang baik.

Sebab pada dasarnya *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* yang diharapkan dalam sebuah ikatan pernikahan.

Nasaruddin lebih menekankan dari sisi penafsiran, bahwa laki-laki dan perempuan adalah mitra yang mampu bekerjasama dan saling membantu antara yang satu dengan yang lainnya. Bahkan suami maupun isteri sama-sama memiliki hak untuk menjadi pemimpin rumah tangga apabila isteri memiliki *fadl* yang berperan dalam urusan publik, namun siapaun yang menjadi kepala rumah tangga hendaknya mengedepankan prinsip *sakinah*, *mawaddah wa rahmah* untuk menjaga keberlangsungan rumah tangga.

Menurut Nasharuddin terjadinya ketidakadilan disebabkan; 1) belum jelasnya antara seks dan gender dalam mendefinisikan peran laki-laki dan perempuan. 2) pengaruh kisah-kisah *Isra'iliyyat* yang berkembang luas di kawasan Timur Tengah. 3) metode penafsiran yang selama ini banyak mengacu pada pendekatan tekstual daripada kontekstual. 4) kemungkinan lainnya pembaca tidak netral menilai teks-teks ayat al-Qur'an atau dipengaruhi oleh perspektif lain dalam membaca ayat-ayat yang terkait dengan gender, sehingga seolah-olah dikesankan bahwa al-Qur'an memihak kepada laki-laki dan mendukung system patriarkhi yang dinilai oleh kalangan feminis merugikan perempuan. Bias gender bisa disebabkan oleh cara membaca ayat-ayat gender secara persial.<sup>305</sup>

---

<sup>305</sup> Nasharuddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Op.Cit., h. 21-22

- b. Secara historis, bahwa konsep perundang-undangan perkawinan Indonesia, khususnya tentang hak dan kewajiban suami isteri disinyalir mengadopsi dari fikih klasik dan bersifat konservatif dan secara praktis undang-undang diberlakukan secara kaku dan baku sehingga terkesan bertentangan dengan prinsip-prinsip *maslahat* yang mana bahwa hukum selalu berkembang disetiap waktu dan tempat sesuai dengan kebutuhan, karena dalam konsep hukum progresif bahwa hukum untuk manusia dan bukan manusia untuk hukum.

Islam secara tegas memosisikan laki-laki dan perempuan pada tempat yang setara. Namun seiring perkembangan waktu yang dipengaruhi bentuk pola pikir suatu masyarakat, persoalan ini sangat terkait dengan persoalan tradisi. Secara historis, tradisi kita lebih banyak diperankan oleh kaum laki-laki. Maka tidak heran jika hukum fikih yang berkenaan langsung dengan sisi pengalaman perempuan sekalipun, seperti soal *haidh* dan nifas, semuanya dikonstruksi dan didefenisikan oleh ulama laki-laki.

Posisi perempuan yang disubordinat laki-laki sesungguhnya muncul dan lahir dari sebuah bangunan masyarakat atau peradaban yang dikuasai laki-laki, yang secara populer dikenal dengan peradaban patriarkhi. Oleh karena itu, maka akan menjadi kesalahan besar apabila ingin memosisikan perempuan dalam setting budaya seperti itu kedalam setting social dan budaya modern seperti sekarang ini. Kenyataan dewasa ini memperlihatkan bahwa pandangan mengenai kehebatan laki-laki dan kelemahan perempuan dari sisi intelektual dan profesi tengah digugat dan diruntuhkan, meski tangan hegemonik laki-laki masih berusaha (melalui

kesadaran atau tidak) untuk tetap mempertahankan superioritas dirinya.<sup>306</sup>

Hal ini senada dengan apa yang disampaikan Husein Muhammad, secara historis bahwa pada dasarnya bentuk ketidak samaan hak antara laki-laki dan perempuan bukan disebabkan oleh agama, namun lebih cenderung terbentuk dari kultur budaya masyarakat Arab yang bercorak patriarkhi, sehingga produk-produk fikih yang dihasilkan terkesan patriarkhi dan wujud keberadaan masyarakat Islam saat ini adalah imbas dari budaya patriarkhi tersebut.

- c. Secara sosiologis-antropologis, Indonesia adalah salah satu Negara Islam, karena Indonesia termasuk Negara yang terbesar penduduknya yang memeluk agama Islam, sehingga konsep perundang-undangan khususnya tentang hak dan kewajiban suami isteri perlu adanya bentuk-bentuk pembaruan yang lebih relevan dengan konteks ke Indonesian, dari sisi kultur dan budaya yang secara sosial selalu berkembang dengan pesat, sehingga peran perempuan tidak hanya terbatas pada bidak domestik, namun juga sering kali masuk dalam ranah publik.

Menurut Husein, secara sosiologis dan kultural, Islam memang hadir pertama kali pada masyarakat Arab yang sangat kental berbudaya *patriarkhi*. Mereka sangat mengagung-agungkan laki-laki dan kekelakian, dan sebaliknya merendahkan potensi kaum perempuan. Budaya seperti itu ikut mempengaruhi dan membentuk kesadaran dan asumsi bahwa perempuan adalah makhluk yang pasif, sementara laki-laki ditakdirkan untuk terus aktif.

---

<sup>306</sup> Mufidah, *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*, (Malang: UIN- Maulana Malik Ibrahim, 2010), h. 22



Kesadaran dan asumsi-asumsi seperti itu, sangat mempengaruhi bentuk penghayatan keagamaan yang kita warisi sampai saat ini.<sup>307</sup>

Menurut Husein, pada prinsipnya, keadilan dan kemaslahatan harus menjadi dasar dalam membuat hukum. Hukum bisa berubah apabila tidak ditemukan kebaikan sosial. Produk fikih bercorak patriarkis mendominasi seluruh ruang domestik termasuk dalam pernikahan. Perempuan dimiliki suami, akibatnya isteri tak memiliki hak seksual atas suaminya dan juga kontrol atas dirinya sendiri karena seluruh tubuhnya adalah milik suami. Dampaknya, perempuan sebagai isteri tertutup dan malu untuk mengungkapkan hasratnya terhadap suami. Hal lain bisa ditemukan dalam kepemimpinan dalam rumah tangga, di mana perempuan tidak memiliki hak sebagai pemimpin. Dampaknya bagi perempuan adalah sulit mengambil keputusan dalam rumah tangga, bahkan atas dirinya. Isteri akhirnya sangat bergantung kepada suami. Hak asasi perempuan sebagai isteri menjadi ternafikan. Fikih bisa bersifat adil terhadap perempuan, yakni dengan mencari dan menyeleksi produk fikih yang relevan dengan perspektif keadilan. fikih menjadi pandangan yang akan selalu melahirkan perbedaan pendapat. Karenanya, keputusan negara harus diambil. Keputusan negara mengikat dan menghapus kontroversi.<sup>308</sup>

Lebih lanjut Husein Muhammad memberikan tanggapan bahwa jika kebudayaan adalah realitas kehidupan masyarakat manusia yang meliputi tradisi-tradisi, pola perilaku manusia keseharian,

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, h. 143

<sup>308</sup> *Ibid.*, h.15

hukum hukum, pikiran pikiran dan keyakinan keyakinan, maka kebudayaan yang tampak secara umum masih memperlihatkan dengan jelas keberpihakannya pada kaum laki-laki. Orang menyebutnya dengan budaya patriarki. Dalam kebudayaan ini, memapankan peran laki-laki untuk melakukan dan menentukan apa saja, disadari atau tidak, mendapatkan pembenaran. Sebaliknya perempuan berada dalam posisi subordinat. Ia menjadi bagian dari laki-laki dan menggantungkan nasib hidupnya kepada laki-laki. Otonomi perempuan berkurang. Pada gilirannya, keadaan ini sering kali terbukti melahirkan sebuah proses marginalisasi, bahkan juga eksploitasi dan kekerasan atas kaum perempuan. Ini terjadi dalam segala ruang, baik domestik maupun public.<sup>309</sup>

Inilah fakta sosial dalam masyarakat, kesadaran laki-laki dan perempuan cukup lemah. Penilaian yang bias terhadap perempuan tersebut pada dasarnya juga berawal dari tiga buah asumsi dasar tentang keyakinan beragama, yaitu; 1) Asumsi dokmatis yang secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai pelengkap, 2) Dogma bahwa bakat moral etik perempuan lebih rendah, 3) Pandangan materialistik, ideologi masyarakat Makkah pra-Islam yang memandang peran perempuan dalam proses produksi.<sup>310</sup>

Berbeda dengan konsep Masdar Farid Mas'udi memandang hak isteri untuk mendapatkan nafkah dan jaminan kesejahteraan dari suami, di samping karena secara normatif telah disebutkan dalam *naṣ* (al-Qur'an dan hadist), juga karena istri mempunyai

---

<sup>309</sup> Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, Op.Cit., h. 183

<sup>310</sup> *Ibid.*, h. xiii

peran dan tanggung jawab yang cukup besar dalam reproduksi dan pengelolaan rumah tangga. Dan adalah tidak adil jika perempuan atau isteri dibebani pula dengan masalah pembiayaan hidup (untuk keperluan makan, tempat tinggal, pakaian, kesehatan, dan sebagainya). Maka sudah selayaknya suami memikul tanggung jawab tersebut.

Masdar Farid Mas'udi mengenai hak dan kewajiban serta nafkah suami terhadap isteri justru sepakat dengan undang-undang, dalam artian bahwa kesetaraan serta keadilan gender tidak dalam semua konteks, namun ada batasan-batasan yang dapat disamakan dan yang tidak termasuk dalam pemberian nafkah maupun hak dan kewajiban suami isteri.

Prinsip mendasar dalam menetapkan nafkah suami kepada isterinya adalah dalam rangka menjaga anggota keluarga terbebas dari keterlantaran. Sehingga dalam soal jumlah nafkah yang harus diberikan penulis cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa hal itu sangat tergantung kepada kebutuhan rumah tangga (istri dan anak-anak) di satu pihak dan kemampuan suami di lain pihak. Akan tetapi, jika sampai keluarga terlantar karena suami tidak memperhatikan kewajiban nafkahnya, istri dapat mengajukan gugatan cerai (jika keadaan benar-benar memaksanya).<sup>311</sup>

Musdah Mulia berpendapat bahwa undang-undang dan Kompilasi Hukum Islam dijelaskan bahwa suami adalah kepala rumah tangga dan isteri adalah ibu rumah tangga, kalau dilihat bahwa pasal ini mendomistikkan peran perempuan pada sektor

---

<sup>311</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung : Mizan, 1997), h. 115

rumah tangga pada perempuan, perempuan hanya bekerja di wilayah domestik, laki-laki memimpin dan perempuan dipimpin, padahal kenyataannya banyak dalam sektor yang lain bahwa perempuan justru lebih unggul di bandingkan peran laki-laki.

Musdah Mulia lebih kepada pemahaman kontekstual, bahwa kenyataannya tidak semua laki-laki mampu berperan melebihi peran perempuan, maka dalam hal ini tidak dapat dipaksakan bahwa suami harus menjadi kepala rumah tangga dan isteri sebagai ibu rumah tangga, bisa dimungkinkan ternyata istri lebih mampu disektor publik, maka isteri akan dapat memegang peran pemimpin dalam rumah tangga.

Musdah Mulia mengkaji ayat diatas dari segi bahasa, menurutnya kata *rijāl* dan *al-nisā'* bukan satu-satunya istilah yang dipakai dalam al-Qur'an untuk mengungkapkan makna laki-laki dan perempuan. Karena menurutnya, di dalam al-Qur'an ditemukan dua kata untuk makna laki-laki yaitu *rajul* (bentuk singular) dan *al-rijāl* (plural) atau *al-zakar* (singular) dan *al-zakar* (plural).

Sedangkan untuk perempuan, ada kata *al-untsā*, *al-mar'ah*, *al-nisā'*. Al-Qur'an secara konsisten membedakan penggunaan kata tersebut. Kata *al-adzakar* dan *al-untsā* digunakan untuk menunjukkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis. Sementara kata *al-rajul* dan *al-nisā'* dipakai bukan dalam konotasi biologis melainkan dalam konotasi kultural, yaitu untuk menggambarkan sosok laki-laki dan perempuan yang memiliki kualifikasi budaya-budaya tertentu. Kata-kata *dzakar* dan *untsa* dipakai juga untuk hewan. Sedangkan kata *al-rajul*

atau al-rijal dan al-mar'ah, *imrā'ah*, dan *al-nisā'* hanya untuk makhluk manusia. Karena itu, tidak semua *al-mudzakar* atau *al-rajul* juga tidak semua *al-untsā* adalah al-mar'ah. Dalam ungkpan lain hanya laki-laki yang memiliki yang kualifikasi dan budaya tertentu, misalnya dewasa, berfikir matang, dan memiliki sifat-sifat kejantanan dalam bahasa Arab disebut *al-rajul*.

Demikian pula, hanya perempuan yang memiliki kualifikasi budaya tertentu yang dapat disebut *imra'ah* dan *al-nisa'*.

Menurut Ratna Bantara Munti, pada dasarnya konsep hubungan suami dan isteri yang ideal menurut Islam adalah konsep kemitrasejajaran atau hubungan yang setara. Sebagaimana yang disebutkan dalam surat al-Baqarah/2: 187. Ideal moralnya adalah bahwa pada prinsipnya posisi laki-laki maupun perempuan adalah setara. Prinsip kesetaraan ini selaras dengan bunyi surat al-Nisā': 124.

Islam memberikan pembedaan (*distinction*), bukan perbedaan (*Discrimination*) antara laki-laki dan perempuan. Pembedaan tersebut didasarkan atas kondisi objektif, fisik-biologis perempuan yang ditakdirkan berbeda dengan laki-laki. Jadi pada dasarnya pembedaan tersebut hanya bersifat kodrati dan alamiah yang oleh kalangan feminis disebut dengan *sex*. Islam tidak mengakui adanya diskriminasi peran antara laki-laki dan perempuan, baik dalam lapangan pendidikan, ekonomi, sosial maupun politik.

Begitu juga Ratna Bantara Munti memberikan komentar yang sama, bahwa pada prinsipnya bahwa pada dasarnya laki-laki dan perempuan merupakan

kemitraan, yang posisi mereka adalah sama, hanya di bidang seks saja yang membedakannya bukan dalam wilayah gender.

Menurut penulis, sebenarnya secara umum bahwa undang-undang perkawinan di Indonesia sudah cukup bagus dalam menyikapi hak dan kewajiban suami isteri, asalkan tidak difahami secara kaku, termasuk jika dikaitkan dengan pasal-pasal lainnya dimana perempuan diberikan porsi yang sama dengan laki-laki, seorang pemimpin dalam rumah tangga adalah suami, seorang perempuan dapat menjadi pemimpin rumah tangga dikala suaminya sudah meninggal, yaitu untuk memimpin anak-anaknya, begitu juga seorang wanita dapat memberi nafkah secara mutlak kepada anak-anaknya dikala suaminya telah meninggal. Namun demikian, bentuk rekonstruksi dalam bentuk penafsiran ulang (*reintepretasi*) konsep perundang-undangan perlu dilakukan, karena secara kasuistik hukum harus berkembang sebagaimana prinsip kemaslahatan dalam konsep hukum progresif, bahwa hukum untuk manusia bukan manusia untuk hukum.

Semua keumuman *maslahat* merupakan kenyataan yang tidak diragukan adanya. Tak seorangpun menyangkal bahwa memelihara agama, jiwa, akal, nasab dan harta merupakan hal yang dituntut dalam akal sehat manusia. Menurut al-Syātībī yang dimaksud dengan *al-maslahat*<sup>312</sup> dalam pengertian *syari'* mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* yang tidak hanya berdasarkan kepada akal sehat semata, tapi dalam rangka memelihara hak hamba.

---

<sup>312</sup>,Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin al-Thufi*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 50

## **2. Rekonstruksi Konsep Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perundang-Undang Perkawinan Indonesia Kajian Interdisipliner**

Perubahan atau reformasi hukum di bidang perkawinan menjadi salah satu agenda besar bagi kelompok perempuan dari zaman kolonial hingga saat ini, khususnya bagi para pelopor feminis Muslim Indonesia. Belajar dari pengalaman sebelumnya, siapapun yang ingin melakukan perubahan, khususnya terhadap kebijakan perkawinan, akan menghadapi tantangan yang sangat besar terutama dari kelompok mayoritas di Indonesia (Islam). Oleh sebab itu diperlukan persiapan yang matang dan upaya ekstra keras menuju suatu perubahan hukum yang dikehendaki.

Pada anak laki-laki ditanamkan perasaan superioritas dan harapan di masa depan kelak menjadi figur pemimpin, setidaknya dalam keluarganya. Nilai-nilai ini mendapat legitimasi dan bahkan bisa dikatakan bersumber dari ajaran agama, terutama agama Islam yang dipeluk mayoritas penduduk Indonesia yang kental dengan bias patriarkhinya. Ini tercermin dalam undang-undang yang pada dasarnya mengambil norma-norma yang ada di masyarakat berkaitan dengan pembakuan peran, sehingga semakin mengukuhkan dan melestarikan polarelasi gender yang timpang di masyarakat.

Maka sangat penting dalam mensosialisasikan ajaran-ajaran agama Islam mencoba menghindari reinterprestasi atas teks-teks keagamaan. Sekalipun ada di antara institusi yang membuka peluang untuk kiprah perempuan di ranah publik, perannya di ranah domestik tetap dianggap sebagai kewajiban utama yang tidak bisa ditinggalkan. Selain itu, untuk mempercepat proses perubahan hukum, advokasi legislasi ditempuh, antara lain dengan melakukan perencanaan perundang-undangan tentang rekonstruksi

perundang-undangan tentang hak dan kewajiban suami isteri.

Karena dalam perundang-undangan perkawinan di Indonesia, khususnya tentang hak dan kewajiban suami isteri, perempuan masih saja diposisikan lemah dalam keluarga, terutama hubungan perkawinan. Baik yang berlandaskan aturan agama maupun negara, belum berpihak pada keadilan, terutama atas hak perempuan sebagai dirinya maupun isteri. Dengan menikah, tubuh perempuan menjadi milik suami, isteri harus mengikuti apa kata suami dalam rumah tangga. Penetapan usia pernikahan juga belum berpihak pada hak keadilan perempuan. Maka hukum negara (hukum positif) dan hukum agama (hukum normatif) perlu dibahas bersama. Pendekatan sesuai konteks sosial masyarakat perlu dilakukan dengan melibatkan aktivis dan pemikir progresif untuk melakukan perubahan, yakni hukum yang lebih berkeadilan terhadap perempuan.

Hukum perkawinan dalam Undang-Undang No 1 Tahun 1974 menjadi salah satu produk prioritas yang perlu direvisi. Tujuannya untuk memberikan hak dan keadilan atas perempuan sebagai dirinya dan isteri. Perubahan harus dimulai dari negara. Mulai dari Mahkamah Konstitusi yang lebih bisa memberikan ruang bagi pakar dengan berbagai perspektif untuk memberikan argumennya dalam *review* produk hukum, kemudian peran legislator dan eksekutif.

Berkaitan dengan hak dan kewajiban suami isteri dalam konsep perundang-undangan perkawinan Indonesia dilihat dari materi pasal-pasalanya, terdapat ambivalensi yang cukup mendasar dan kembali mempertegas subordinasi perempuan (isteri), beberapa pasal justru melegalkan adanya domestikasi dan stigma atas jenis kelamin tertentu yang memunculkan diskriminasi dan bias



gender dan dianggap belum memenuhi prinsip-prinsip keadilan, kesamaan, demokrasi dan kemitraan.

Menurut teori gender yang diusung oleh para feminis muslim Indonesia, tentang hak dan kewajiban suami isteri dalam undang-undang perkawinan Indonesia terdapat beberapa pasal yang perlu direkonstruksi kembali yaitu Pasal 31 ayat (3), Pasal 34 ayat (1) dan (2), yang dianggap bertentangan dengan keadilan gender, dan bahkan dianggap bias gender, padahal tidak menutup kemungkinan bahwa isteri dapat juga melakukan peran suami, seperti memimpin rumah tangga, berperan seperti suami, dan bahkan mampu mencari nafkah.

Beberapa hal yang mendapat perhatian dalam materi undang-undang ini adalah:

a. Domestika dan *stereotype*

Pasal 31 ayat (1) yang berbunyi *“suami adalah kepala rumah tangga dan isteri adalah ibu rumah tangga”*, pasal ini terdapat ketentuan yang memposisikan laki-laki sebagai figur sentral dalam keluarga, yaitu sebagai kepala rumah tangga yang memutuskan hal-hal terkait kepemimpinan sedangkan isterinya adalah ibu rumah tangga yang harus selalu menjalankan tugas domestik yaitu urusan rumah tangga praktis meskipun dalam kenyataan isteri telah bekerja dan memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga.

Begitu juga dikukuhkan dalam Kompilasi Hukum Islam pada pasal 79, bahwa (1) *“Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga”*. Walaupun kemudian dalam pasal 80 ditegaskan bahwa (1) *Suami adalah pembimbing, terhadap isteri dan rumah tangganya, akan tetap mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami isteri bersama*. Pasal ini juga terkesan prioritas suami masih dianggap dominan, walaupun kemudian pada kalimat terakhir ditekankan bahwa

mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami isteri bersama. Maka perlu direkonstruksi menjadi *“suami dan isteri memiliki peran yang sama dalam rumah tangga”*. Dalam artian bahwa kedudukan suami isteri harus disamakan dalam rumah tangga, sehingga tidak terkesan bahwa isteri hanya mampu bekerja sebagai ibu rumah tangga yang beban kerjanya lebih berat tapi nilai martabatnya dianggap lebih rendah.

Agar tercapainya prinsip-prinsip keadilan, kesamaan, demokrasi serta kemitraan dan saling berbuat kebaikan, sehingga tidak disinyalir justru menegakkan prinsip domestika dan stereotipe, maka sekiranya pasal ini perlu untuk direkonstruksi menjadi *“Suami dan isteri harus saling melindungi dan menjadi mitra yang baik serta saling berbuat yang baik dalam membina rumah tangga”*.

b. Beban ganda

Selain masalah domestikasi dan stereotipe dalam dalam beberapa pasal undang-undang ini juga mengisyaratkan adanya pemberian beban ganda kepada salah satu jenis kelamin. Seperti yang terdapat dalam pasal 34 ayat (1) *“Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya”*, jelas dalam ayat ini seorang suami wajib memberikan perlindungan dan diharuskan memberikan semua keperluan hidup rumah tangga, sebuah posisi yang sebenarnya bukan menjadi wilayah baku dalam kehidupan dibakukan dengan ayat ini sehingga jika seorang suami tidak bisa melakukan maka ia telah gagal menjalankan kewajibannya.

Selanjutnya dalam ayat (2) *“Isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sesuai kemampuannya”* hampir sama dengan permasalahan ayat (1) ayat ini akan berimplikasi pada pemberian beban ganda jika diterapkan pada keluarga

dalam kondisi ekonomi yang berbeda misalnya jika seorang isteri juga bekerja. Pasal ini membakukan peran domestik dalam rumah tangga pada perempuan, sedangkan peran publik dibebankan kepada laki-laki. Laki-laki adalah pemimpin, sedangkan perempuan adalah yang dipimpin. Padahal kenyataan di masyarakat tidak selamanya demikian, pasal ini cenderung memiliki akses negatif terhadap beberapa dimensi social rumah tangga karena memberikan celah untuk saling menuntut peran yang seharusnya bisa dilakukan dengan fleksibel.

Kemudian dikokohkan kembali pada Kompilasi Hukum Islam, pada pasal 80 ayat (2) *“Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya”*. (3) *“Suami wajib memberikan pendidikan agama kepada isterinya dan memberi kesempatan belajar pengetahuan yang berguna dan bermanfaat bagi agama, nusa dan bangsa”*. (4) *Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung; a. nafkah, kiswah dan tempat kediaman bagi isteri; b. biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak; c. biaya pendidikan bagi anak*. (5) *Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada tamkin sempurna dari isterinya*. (6) *Isteri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut pada ayat (4) huruf a dan b*. (7) *Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila isteri nusyuz*.

Pada pasal 81 Kompilasi Hukum Islam ayat (1) *Suami wajib menyediakan tempat kediaman bagi isteri dan anak-anaknya atau bekas isteri yang masih dalam iddah*. (2) *Tempat kediaman adalah tempat tinggal yang layak untuk isteri selama dalam ikatan perkawinan, atau dalam iddah talak atau iddah wafat*. (3) *Tempat kediaman disediakan*

untuk melindungi isteri dan anak-anaknya dari gangguan pihak lain, sehingga mereka merasa aman dan tenteram. Tempat kediaman juga berfungsi sebagai tempat menyimpan harta kekayaan, sebagai tempat menata dan mengatur alat-alat rumah tangga. (4) Suami wajib melengkapi tempat kediaman sesuai dengan kemampuannya serta disesuaikan dengan keadaan lingkungan tempat tinggalnya, baik berupa alat perlengkapan rumah tangga maupun sarana penunjang lainnya.

Di pasal ini sudah memberikan hak pendidikan terhadap isterinya, namun disisi lain terkesan superior suami masih terlihat jelas lebih dominan menentukan dan bertanggungjawab atas semua kebutuhan isteri, padahal bisa jadi isteri sudah mampu membiayai kehidupan sendiri, atau mampu melanjutkan pendidikan dengan hasil yang didapatkan isteri, sehingga suami tidak secara mutlak harus memenuhi kebutuhan isteri secara keseluruhan, karena bisa jadi peranan suami justru dilakukan isteri, yaitu diwilayah publik dan suami melakukan hal yang domestik.

Berdasarkan prinsip keadilan, kesamaan, demokrasi dan saling berbuat kebajikan, maka pasal 34 ayat (1) dan (2) belum dianggap adil, karena peran laki-laki masih dibakukan di bidang publik dan isteri terkesan hanya di wilayah domestik, maka sekiranya perlu direkonstruksi menjadi “Suami dan isteri wajib saling melindungi dan menjaga serta saling menopang dalam urusan rumah tangga”.

Ayat lain, (3) “jika suami atau isteri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepengadilan”, justru memberikan celah yang sangat terbuka bagi terjadinya perceraian, sebenarnya permasalahannya dalah berawal dari pembakuan peran yang tidak *responsive gender*. Jika pasal sebelumnya lebih

bersifat universal dan tidak menunjukkan pembakuan peran, maka celah untuk menjalankan ketentuan ayat (3) ini akan berkurang dan itu menjadi idealita sebuah perkawinan.

Maka sebenarnya, rekonstruksi yang dilakukan adalah penawaran dalam bentuk *reintepretasi* (penafsiran ulang), yaitu tidak merubah undang-undang, tapi menafsirkan ulang filosofis yang terkandung dalam undang-undang tersebut, karena makna tersurat dalam undang-undang tentang hak dan kewajiban suami isteri pada pasal 31 ayat 3 dan 34 ayat 1 dan 2, membagi peran atau tugas bagi suami isteri, namun makna tersirat yang terkandung di dalamnya seakan-akan justru menunjukkan sikap pelebelan suami di wilayah publik dan isteri di wilayah domestik.

Sehingga tidak secara mutlak bahwa suamilah yang wajib bekerja dan isteri dilarang untuk bekerja, karena dianggap lemah dan tidak mampu mencari nafkah, yang kenyataannya tidak sedikit justru isteri yang mampu mencari nafkah, dalam hal ini tentu suami tidak secara mutlak memberikan atas segala sesuatu keperluan rumah tangga.

Begitu juga dalam Pasal 34 ayat (1) dan (2), makna filosofis yang terkandung didalamnya perlu direintepretasikan, bahwa urusan rumah tangga bukanlah secara mutlak selamanya menjadi tanggungjawab isteri, bisa jadi di posisi tertentu suami juga dapat mengemban kewajiban isteri, yaitu memelihara dan menjaga rumah dikala isteri justru yang mampu mencari nafkah di wilayah publik.

Karena disinyalir peran Kompilasi Hukum Islam (KHI), *Pertama* hanya sebagai penjelas terhadap pasal-pasal yang ada dalam undang-undang perkawinan tentang hak dan kewajiban suami isteri, *Kedua* sebagai penguat isi dari pasal-pasal tertentu dan tanpa merubah, apalagi merekonstruksi atau bahkan mendeskonstruksikan. Maka

sejatiunya, konsep dalam teori gender berusaha penyetarakan secara merata antara beban suami isteri dalam rumah tangga.

Dalam konteks Kompilasi Hukum Islam di atas, yang disinyalir mengadopsi fikih klasik terkait hak dan kewajiban suami isteri, dan lebih khusus terkait kepemimpinan rumah tangga, tanggungjawab memberi nafkah dan memenuhi kebutuhan keluarga, baik berupa makanan, minuman ataupun pakaian adalah tanggungjawab pihak laki-laki (suami) dan bukan tanggungjawab perempuan (isteri). Namun pada era modern seperti sekarang ini, banyak sekali perempuan yang bekerja di banyak sektor kehidupan, berkarir diluar rumah, dan bahkan tidak sedikit perempuan yang perekonomian suaminya sudah cukup untuk memenuhi kebutuhan rumah tangganya, masih bekerja di luar rumah (disektor publik).

Menurut penyusun, sebenarnya Undang-Undang Perkawinan sudah cukup ideal, jika kita melihat dari sisi *maṣlahat* itu dibarengi dengan *sadd al-ẓarīʿat*, karena tujuan hukum tidak lain hanyalah untuk kemanusiaan, dan selama tidak melanggar ketentuan *syarā*. Terkait dengan tawaran konsep rekonstruksi dalam bentuk *reintepretasi* tentang hak dan kewajiban suami isteri yang ditawarkan oleh pra feminis Muslim Indonesia, tidaklah bertentangan dengan konsrp *maṣlahat* yang ditawarkan oleh al-Syātibī. Menurut pendapat al-Syātibī, ada beberapa prinsip yang harus dipenuhi dalam penggunaan metode *maṣlahat*, yaitu; *Pertama*, *maṣlahat* itu harus sesuai dengan maksud-maksud *syarāʿ*, sehingga tidak akan terjadi pertentangan antara *maṣlahat* dengan dalil-dalil hukum. Dari konsep pertama ini, konsep hak dan kewajiban suami isteri yang digagas oleh para feminis muslim Indonesia tidaklah bertentangan dengan hukum *syarā*, dan ia bersifat umum, yaitu untuk

kemaslahatan umum, karena penafsiran yang ditawarkan dalam surat al-Nisā ayat 34 adalah hasil *reitepretasi* (bentuk penafsiran ulang), karena sejatinya menolak hasil penafsiran bukan berarti menolak ayat-ayat Tuhan.

Hal ini juga seirama dengan konsep *sad żarī'at*, yang digagas al-Syātībī, bahwa sejatinya tujuan hukum adalah *jalb al-maṣṣalih wa dafu al-mafāsid* (yaitu mengambil maslahat dan menolak kemudharatan). Agar tidak terbawa kearus liberal, radikal dan fundamental, maka dalam kajian ini dibutuhkannya teori *sad żarī'at*, karena teori gender pada awalnya adalah teori Barat yang digagas untuk menuntut keadilan, kesamaan dan hak asasi manusia yang tidak terlepas dari munculnya banyak aliran. Tujuan hukum Islam tidak lain hanyalah untuk kemaslahatan, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga nasab dan menjaga harta. Karena kebutuhan manusia adalah kemaslahatan, apa yang dilakukannya adalah demi kemaslahatan, setidaknya kekuatan akal manusia untuk tercapainya kemaslahatan yang tidak keluar dari tujuan *syara'*.

Kedua, *maṣlahat* itu memang masuk akal sehingga apabila dihadapkan dengan nalar yang tinggi, ia akan menerimanya. Secara kontekstual-praktis, peran perempuan tidak lagi di bidang domestik, namun sebagian besar di bidang publik, maka sangat logis jika kemudian konsep nafkah yang ditawarkan oleh para feminis muslim Indonesia tidak lagi secara mutlak menjadi beban suami, tetapi lebih kepada mitra untuk saling bekerjasama, saling melindungi dan saling menopang dalam urusan rumah tangga.

Ketiga, hasil penerapan *maṣlahat* itu akan dapat menghilangkan kesempitan atau kepicikan yang memang

tidak diinginkan oleh *syarā'*.<sup>313</sup> Tentunya trobosan-trobosan ini haruslah ditanggguhkan untuk dapat menghadapi realita sehingga peran hukum yang harus progresif dan responsip terhadap situasi dan kondisi tertentu. Karena perundang-undangan perkawinan Indonesia belum memang belum dapat bersifat progresif, melainkan masih konservatif, sedangkan Kompilasi Hukum Islam belum mampu menghadirkan penjelasan yang lebih, sehingga masih terkesan menjelaskan dan memperkuat, dan belum mampu menghadirkan pasal-pasal baru yang seirama namun terkesan memberikan sentuhan baru yang berkeadilan gender pada pasal-pasal tertentu. Walupun pada dasarnya pasal-pasal yang mengatur hak dan kewajiban suami isteri sudah setara, jika dicermati dengan kacamata lain yang kemudian dipandang secara letur dan arif serta bijak, walaupun tidak harus setara secara mutlak, karena ketika justru isteri terbebani dengan urusan-urusan publik, semakin menyulitkan. Kecuali dalam kasus tertentu yang menuntut untuk dilakukannya bentuk keadilan dan kesamaan yang secara praktis harus dilakukan karena demi kemaslahatan, dan itu harus dilakukan, karena prinsip dari konsep hukum progresif adalah memberikan alternatif hukum dengan prinsip; 1) Hukum ada adalah untuk manusia. 2) Hukum selalu berada dalam status *law in the making* dan tidak bersifat final. 3) Hukum adalah institusi yang bermoral kemanusiaan, dan bukan teknologi yang tidak berarti murni.<sup>314</sup>

Sebagaimana karakteristik konsep hukum progresif, yaitu; 1) Hukum menolak tradisi *analytical jurisprudence* dan sebagai paham dengan aliran *legal realism*” *sociological jurisprudence* dan *critical legal studies*. 2) Hukum menolak

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, h.136

<sup>314</sup> *Ibid.*, h. 228-229



pendapat bahwa ketertiban (*order*) hanya bekerja melalui institusi-institusi kenegaraan. 3) Hukum progresif ditujukan untuk melindungi rakyat menuju kepada ideal hukum. 4) Hukum menolak *status-quo* serta tidak ingin menjadikan hukum sebagai teknologi yang tidak bernurani melainkan suatu institusi bermoral. 5) Hukum adalah institusi yang bertujuan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang adil, sejahtera dan membuat manusia bahagia. 6) Hukum progresif adalah hukum yang pro rakyat dan keadilan. 7) Asumsi dasar hukum progresif adalah hukum untuk manusia bukan sebaliknya. 8) Hukum bukan merupakan institusi yang *absolute* dan final namun sangat tergantung pada manusia menerapkannya. 9) Hukum selalu berada dalam proses untuk terus menjadi (*law as proses, law in the making*).<sup>315</sup>

Dengan kajian interdisipliner ini, setidaknya para feminis Muslim tidak terlalu ambisius dalam memproklamirkan dan menuntut secara fulgar terhadap hak-haknya secara setara. Karena justru dikhawatirkan terjerumus pada aliran feminis liberal, yang menuntut kesetaraan secara terang-terangan. Karena Islam tidak hanya berprinsip pada pemikiran, namun moral serta etika menjadi bagian yang harus diprioritaskan.

Pendapat para feminis dalam menawarkan rekonstruksi dalam bentuk *reintrepretasi* dibatas kewajaran dan tidak bertentangan dengan tujuan *syari'ah*, sebagaimana yang diungkapkan al-Syātībī, namun demikian, hal ini tidak dapat digeneralkan, dan hanya bersifat kasuistik semata, sebagai serpon bahwa secara tersurat bahwa konsep perundang-undangan tentang hak dan kewajiban suami isteri yang terkesan kaku dan baku, namun ada kalanya di konteks tertentu bersifat lentur.

---

<sup>315</sup> Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif*, Op.Cit., h. 88-89

Konteks kajian ini, bentuk rekontruksi konsep hak dan kewajiban suami isteri dalam perundang-undangan Indonesia dan keadilan gender lebih *maslahat*, lebih adil dan lebih bermartabat, namun demikian, tentunya mengantisipasi hal sekecil apapun yang akan terjadi atau timbul dikemudian hari, sehingga tidak justru terjebak kepada hal-hal yang *zarī'ah*.

### C. Kesimpulan

Kesimpulan dari disertasi rekonstruksi konsep perundang-undangan perkawinan Indonesia dalam kajian interdisipliner adalah:

1. Konstruksi hak dan kewajiban suami isteri dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan secara tersurat masih bersifat *ambigu ambivalen*, disatu sisi menunjukkan kesetaraan mengakui *legal capacity* kaum perempuan (isteri), namun di sisi lain justru tidak konsisten dan tidak mendukung antara satu pasal dengan pasal lainnya, justru mengukuhkan peranan berdasarkan jenis kelamin (*sex roles*) dan pelabelan (*stereotipe*) terhadap perempuan dan laki-laki dengan membagi secara kaku peran perempuan disektor domestik dan peran laki-laki disektor publik.
2. Rekonstruksi konsep hak dan kewajiban suami isteri dalam perundang-undangan perkawinan Indonesia kajian interdisipliner adalah berupa tawaran reinterpretasi terhadap pasal-pasal yang dianggap belum berkeadilan, yaitu pasal 31 ayat (3), dan pasal 34 ayat (1) dan (2). Dalam pasal ini direkontruksi menjadi “suami isteri wajib saling melindungi dan saling menopang dalam urusan rumah tangga”.

#### **D. Daftar Pustaka**

- Abdurrahman, 2007. *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Akademika Pressindo
- Abdullah, Irawan. 2006. *Sangkan Paran Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Abidin, Munirul. 2011. *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, Malang: UIN Malik
- Achmad, Yulianto. 2010. *Dualisme Penelitian Hukum: Normatif dan Empiris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Agama RI, Departemen. 2006. *Al-Qur'an dan Terjemah*, Jakarta: Maghfirah Pustaka
- Ahmed, Laela. 1992. *Wanita dan Gender dalam Islam Akar-Akar Historis Perdebatan Modern*, Jakarta: PT. Lentera Basritama
- Aibak, Kutbuddin. 2008. *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Alimi, Yasir. 1999. *Advokasi Hak-Hak Perempuan Membela Hak-Hak Mewujudkan Perubahan*, Yogyakarta: LkiS
- Amin, Qasim. 2003. *Penindasan Perempuan Menggugat Islam Laki-Laki Menggugat Perempuan Baru*, Yogyakarta: IRCiSoD
- Anisah, Ratna Batara Munti dan Hindun. 2005. *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LkiS
- Atmasasmita, Romli. 2012. *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi terhadap Teori Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, cet-1, Yogyakarta: Gentaa Publishing
- Azizy, A. Qodri. 2005. *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Bashin, Kamla. 1995. *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Sarlina, Jakarta: Gramedia

- Baswedan, Aliyah Rosyid. 1998. *Wanita dan Keluarga; Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Cidesindo
- Bowen, John R. 1998. *Qur'an Justice, Gender: Internal Debates in Indonesian Islamic Jurisprudence*, dalam *Histories of Religion*, Chicago: The University of Chicago
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Effendi, Bakhtiar. 2005. *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, dalam *Prisma*, No. 5 Th. XXIV Mei 1995.
- Emka, Heru. 2015. *Perang Gender*, Yogyakarta: Garasi
- Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wadji, Yogyakarta: Benteng Budaya
- ..... 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: LSPAA
- Fakih, Mansour. 1996. *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- ..... 1999. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Fuadi, Munir. 2005. *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*, Bandung: Citra Aditya Bakti
- Hakim, Ali Hosein. 2005. *Membea Perempuan; Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Surabaya: al-Huda
- Halim, Abdul. 2008. *Politik Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI
- Hamidah, Titik. 2011. *Fikih Feminis Berwawasan Keadilan Gender*, Malang: UIN Malik
- Hamka Haq, al-Syatibi. 2017. *Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, T. Tp. Penerbit Erlangga

- Hasan, Ahmad. 1994. *Early Development of Islamic Law*, Dalhi: Adam Publishers & Distributors
- Hasyim, Syafiq. 2001. *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan Media Utama
- Herlina, Apong. 1999. laporan hasil penelitian, *A Study of Gender and Acces to Justice in Indonesia*
- Hidayatullah, Syarif. 2010. *Teologi Feminis Islam*, Yogyakarta: Pustaka Setia
- Himawan, Anang Haris. 1997. "Teologi Feminisme dalam Budaya Global: Telaah Kritis Fiqh Perempuan", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No: 4 Vol VII
- Ibrahim, Johanny. 2006. *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Malang: Banyu Media Publishing
- Illich, Ivan. 2007. *Matinya Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ilyas, Yunahar. 1997. *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- ..... 2015. *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an Studi Pemikiran Para Mufassir*, Yogyakarta: Itqam Publishing,
- Ihromi, Tapi Omas. 2006. *Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan*. Bandung: PT Alumni
- Imawan, Anang Haris. 2000. "Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan" dalam Anang Haris Himawan (peny). *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, cet-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ismail, Nur Jannah. 1999. *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS
- Istiadah, 1999. *Pembagian Kerja Rumah Tangga dalam Islam*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender

- Jarir, Al-Thabari Muhammad Ibnu.1998. *Jami'ul Bayan al-Takwil Ayi al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Fikr
- Jaspan, MA. 1959. Daftar Sementara Suku-Suku Bansa di Indonesia berdasarkan Klasifikasi letak atau kepulauan, dikutip dalam laporan hasil penelitian Nursyahbani
- Jarullah, Syeikh 'Abdullah bin Ibrahim. 1999. *Tanggung Jawab Wanita Muslimah*, Mukhtar Nasir (penterj.), Solo: Pustaka Mantiq
- Karim, Khalil Abdul. 2007. *Relasi Gender pada Masa Muhammad dan Khulafaurasyiddin*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Katjasungkana. 1991. *A Study of Gender and Acces to Justice in Indonesia*, Jakarta: LBH
- Kau, Softan A.R. 2014. *Fikih Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Khan, Kamla Bashin dan Nighat Said. 1995. *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, Terj, S. Harlina, Jakarta: Gramedia
- Kholish, Anas. 2010. *Emistemologis Hukum Islam Transformatig*, Malang: UIN Maliki Pres
- Kuning (FK3), Forum Kajian Kitab. 2001. *Wajah Baru Relasi Suami Isteri Tela'ah Kitab 'Uqud al-Lujjayn*, Yogyakarta: LKiS
- Kusuma, Hilman Hadi. 2007. *Hukum Perkawinan Indonesia*, Bandung: Mandar Mandar Maju
- Khan, Nighat Said. 1995. *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, Terj, S. Harlina, Jakarta: Gramedia
- Ma'mur, Jamal. 2015. *Rezim Gender di NU*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

- Manshûr, Abdul Qâdir. 2005. *Buku Pintar Fikih Wanita Segala Hal yang Ingin Anda Ketahui tentang Perempuan dalam Hukum Islam*, Jakarta: Zaman
- Marata, Sachiko. 1998. *The Tao Of Islam Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dan Kosmologi dan Teknologi Islam*, Bandung: Mizan
- Mardani, 2011. *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, Yogyakarta: Graha Ilmu
- Megawangi, Ratna. 1994. "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga", dalam *Ulumul Qur'an*, edisi khusus No: 5 & 6 Vol. V
- ..... 1999. *Membiarkan Berbeda Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan Pustaka
- Mernissi, Fatime. 1991. *Women in Islam, an Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Blackwell
- ..... 1991. *Wanita di dalam Islam*, Yaziar Radianti (penterj.) *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka
- Mufidah. 2010. *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*, Malang: UIN Malik Press
- .....2010. *Gender di Pesantren Salaf Why Not?*, Malang: UIN-Malik Press
- Muhammad, Husein. 2007. *Fikih Perempuan*, Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta
- ..... 2010. *Mengenal Hak Kita: Perempuan, Islam, Hukum dan Adat di Dunia Islam*, Kantor Komnas HAM, Jakarta, Kamis (18/3/2010).
- Mulia, Musdah. 1999. *Pandangan Islam Tentang Poligami*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender
- Muslikhati, Siti. 2004. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press
- Mustaqim, Abdul. tt. *Paradikma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan Pemikiran Tentang*

- Riffat Hasan tentang Isu Gender dalam Islam, Yogyakarta: Logung Pustaka
- Putro, Widodo Dwi. 2011. *Kritik Terhadap Paradigma Positivisme Hukum*, cet-1, Yogyakarta: Genta Publishing
- Pradjodikoro, Wirjono. tt. *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Bandung: Vorkink
- Qardlawi, Yusuf. 2004. *Ketika Wanita Menggugat*, Jakarta: Teras
- ..... 2007. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, Jakarta Pustaka al-Kautsar
- Rachman, Alawy. 1998. *Gelas Kaca Dan Kayu Bakar, Pengalaman Perempuan Dalam Pelaksanaan Hak-Hak Keluarga Berencana*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ramulyo, Muhammad Idris. 1996. *Hukum Perkawinan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara
- Rifa'i, Ahmad. 2010. *Penemuan Hukum Oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*, cet-1, Jakarta: Sinar Grafika Publishing
- Sa'ad, Thablawy Mahmud. 1984. *Al-Tasawwuf fi Turats Ibnu Taimiyyah*, Mesir: Al Ha'i Al Hadits Al Mishriyyah Al Ammah li Al Kitab
- Sadzali, Munawir. 1999. *Peradilan Agama dan Komilasi Hukum Islam*, dalam Dadan Muttaqien, dkk. (ed.), Yogyakarta: UII Press
- Salam, Fadil SJ. Dan Nor. 2014. *Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, Malang: UIN Maliki Press
- Saraswati, Rika. 2009. *Perempuan dan Penyelesaian Kekerasan dalam Rumah Tangga*, Bandung: Citra Aditya Bakti
- Sastriyani, Sugihastuti & Siti Hariti. 2007. *Glosarium Sek & Gender*, Yogyakarta: Saraswati Books



- al-Shabuni, Ali. 2001. *Rawai' al-Bayan Jilid 1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyah
- Shihab, M. Quraish. 2013. *Membincang Persoalan Gender*, Semarang: RaSAIL
- SJ., Fadil. 2013. *Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, Malang: UIN Malik Press
- Sofyan. 2014. *Fikih Feminis Menghadirkan Teks-Teks Tandingan*, Yogyakarta: Penerbit Aksara
- Sugihastuti. 2010. *Gender dan Inferioritas Perempuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Surjadi, Erna. 2010. *Gender Harmony*, Jakarta: Sinar Harapan
- Suteki. 2015. *Masa Depan Hukum Progresif*, Yogyakarta: Thafa Media
- 'Umar, Al-Zamaksyari al-Khāwarizmi Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd Ibnu. 1977. *al-Kasyaf 'an Haqā'iq Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wīl*, Bairut: Dār al-Fikri
- Umar, Nasaruddin. 2000. *Kodrat Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Fikahati Aneska
- ..... 2001. *Argumen Kesetaraan Gender*, Jakarta: Paramadina
- ..... 2002. *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, Yogyakarta: Gama Media
- ..... 2003. *Teologi Gender*, Jakarta: Pustaka Cicero, 2003
- Wolf, Naomi. 1970. *Gegar Gender*, Yogyakarta: Pustaka Semesta Press
- Zarqa', Mustafa Ahmad. 2000. *al-Istislah wa al-Masa'il al-Mursalah fi al-Syari'ah al-Islamiyah wa Usul Fikih*, diterjemahkan oleh Ade Dedi Rohayana, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, cet-1, Jakarta: Reora Cipta
- Zuhaili, Wahbah. 1987. *Usul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, Bairut: Dar al-Fiqr

# ANALISIS HUKUM ISLAM TENTANG WALI DAN SAKSI PERNIKAHAN (Perspektif Yuridis, Psikologis dan Sosiologis)

Khoirul Abror

## A. Pendahuluan

Ada dua persoalan yang selalu aktual dalam Fikih Munakahat, yang hingga kini senantiasa masih diperbincangkan oleh para ulama dan/atau hukum Islam pola gaya Indonesia, karena betapapun umat memerlukan kejelasan status hukumnya, yaitu Wali dan saksi dalam pernikahan. Kontroversi seperti itu sudah selayaknya disikapi dengan tanpa praduga, sehingga dapat dikaji dengan sikap kritis dan-sekaligus-santun (tanpa hujatan).

Begitu pentingnya ajaran tentang pernikahan, sehingga dalam Al-Qurān terdapat sejumlah ayat baik secara langsung maupun tidak langsung berbicara mengenai masalah pernikahan. Bila kita amati secara mendalam, maka salah satu maksud disyariatkannya agama Islam oleh Allah swt adalah untuk membangun keluarga sakinah<sup>316</sup> sebagaimana disebutkan dalam QS, Ar-Rum (30): 21; dan untuk pengembangbiakan umat manusia (reproduksi)<sup>317</sup> (QS. QS. An-Nisa' (4):1; serta untuk memenuhi kebutuhan biologis (seksual)<sup>318</sup> (QS. Al-Mu'minun (23): 5-7;

---

<sup>316</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, ACAdeMIA, TAZZAFA, Yogyakarta, 2009, h. 223.

<sup>317</sup> *Ibid*, h. 226.

<sup>318</sup> *Ibid*, h. 227.

Pernikahan disyariatkan oleh Islam karena merupakan salah satu usaha untuk memelihara kemuliaan keturunan serta menjadi kunci kemasyarakatan. Oleh sebab itu adanya lembaga perkawinan merupakan suatu kebutuhan pokok umat manusia guna memelihara kedamaian dan keteraturan dalam kehidupan. Dengan demikian, maka persoalan perkawinan yang diatur sedemikian rapi oleh Islam bukanlah suatu persoalan yang bisa dikesampingkan begitu saja, tetapi merupakan salah satu institusi suci yang mutlak harus diikuti dan dipelihara.

Keseluruhan hukum-hukum tersebut selain bersumber dari dua teks utama, yakni al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Islam mengakui bahwa manusia memiliki hasrat yang besar untuk menyalurkan kebutuhan biologisnya (baca: seksual). Untuk itu, hukum Islam mengatur penyaluran kebutuhan biologis tersebut melalui satu-satunya cara yang dilegalkan oleh al-Qur'an dan Hadis, yakni pernikahan. Ketentuan tentang pernikahan banyak dimuat dalam al-Qur'an dan hadis, namun aturan teknis bagaimana suatu perkawinan yang sah hanya dijelaskan oleh hadis. Pernikahan dianggap sah bila memenuhi beberapa persyaratan yang telah ditentukan. Beberapa syarat yang harus terpenuhi dalam nikah diantaranya ialah adanya pria dan wanita sebagai mempelai, wali, mahar, saksi dan akad (ijab qabul). Dalam realitasnya, tidak semua pernikahan dilaksanakan sesuai dengan tata aturan yang telah digariskan. Entah dengan alasan apa, seringkali dijumpai pernikahan yang dilaksanakan tanpa kehadiran wali dan ataupun saksi.

Melalui tulisan ini dicoba untuk menganalisis hukum pernikahan dalam UUNo.1 tahun 1974 yang dilaksanakan dengan tanpa kehadiran wali dan/atau saksi berdasarkan Al-Qur'an dan teks-teks hadis yang mengatur teknis pelaksanaan pernikahan. Hal ini dimaksudkan agar agar tidak terjadi kesimpang siuran pemahaman, apabila terjadi

suatu perkawinan tanpa dihadiri oleh wali dan atau saksi. Oleh karenanya, maka yang menjadi pokok permasalahannya adalah: Bagaimana hukum pernikahan tanpa kehadiran wali dan/atau saksi, dan Siapakah yang berhak menjadi wali dan saksi dalam pernikahan. Hal ini dimaksudkan untuk memperjelas dan mengantisipasi amoral di tengah masyarakat yang beranekaragam perilaku dan budaya.

Hypostesis dari telaah tentang wali dan saksi dalam KHI, wali adalah suatu ketentuan hukum yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya, wali ada yang khusus dan ada yang umum. Wali khusus adalah yang berkaitan dengan manusia dan harta bendanya; sedangkan wali yang dikehendaki dalam tulisan ini adalah orang yang mewakili perempuan dalam hal melakukan akad pernikahan.

## **B. Pembahasan**

### **1. Perkawinan**

Islam memandang bahwa pernikahan adalah sebuah perjanjian yang agung (*mîtsâqan ghalîzâ*) yang membawa konsekuensi suci atas pasangan laki-laki dan perempuan. Pernikahan bukan semata untuk melampiaskan nafsu syahwat, tetapi terkandung tujuan mulia untuk menjaga kelestarian generasi manusia. Pernikahan juga merupakan pintu gerbang menuju kehidupan keluarga yang sakinah dan sejahtera. Dalam tinjauan sosiologi, kedudukan keluarga sangat urgen dalam mewarnai kehidupan masyarakat secara umum.

Untuk mencapai tujuan pernikahan itu, diperlukan persyaratan khusus yang harus dipenuhi sebagaimana yang telah disyariatkan oleh Islam. Pernikahan dianggap sah

misalnya, jika dalam pernikahan itu melibatkan wali dan dua orang saksi. Sebagaimana hadis riwayat Ahmad:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ وَشَهِيدَيْنِ عَدْلٍ

Kedudukan wali dalam pernikahan sangat urgen, agar perempuan yang hendak menikah mendapat kontrol positif dari pihak keluarga yang secara simbolik-operasional diwakili oleh wali pihak perempuan. Dalam konteks masyarakat Arab saat itu, fungsi wali sangat penting agar perempuan yang hendak menikah mendapat pertimbangan yang matang menyangkut siapa calon suaminya. Wali sebelum menikahkan perempuan yang berada dalam perwaliannya secara otomatis akan melakukan penelusuran atas asal-usul dan latar belakang laki-laki yang akan menjadi calon suami perempuan itu. Dan secara timbal balik, wali punya kewajiban pula untuk meminta persetujuan perempuan yang akan dinikahkan,

Istilah yang dipakai para ahli dalam menyebutkan tujuan perkawinan, ada yang memakai istilah tujuan, ada yang memakai istilah manfaat, dan ada juga yang memakai istilah faedah serta ada yang menyebutnya dengan hikmah perkawinan. Demikian juga para ahli tidak sama dalam menyebutkan banyaknya tujuan perkawinan serta urutannya. Dalam pembahasan ini dipakai istilah tujuan.

Ada sejumlah ayat yang mengisyaratkan tujuan perkawinan, yang bila disimpulkan akan tampak minimal lima tujuan umum.<sup>319</sup> Penetapan tujuan perkawinan didasarkan pada pemahaman sejumlah nas, ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi yang mengisyaratkan tujuan perkawinan. Sejumlah nas yang berbicara sekitar tujuan perkawinan itu;

---

<sup>319</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia, dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Loc Cit.

Pertama, untuk membangun keluarga sakinah; Kedua, tujuan regenerasi dan/atau pengembangbiakan manusia (*reproduksi*), dan secara tidak langsung sebagai jaminan eksistensi agama Islam; Ketiga, bertujuan untuk pemenuhan biologis (seksual); Keempat, bertujuan untuk menjaga kehormatan; dan Kelima, tujuan ibadah, yang dapat dipahami secara implisit dari sejumlah ayat al-Quran dan secara eksplisit disebutkan dalam hadis.

Disebutkan dalam ar-Rum (30): 21,<sup>320</sup> dalam hal ini tujuan perkawinan dimaksudkan agar terciptanya kehidupan keluarga yang *sakinah, mawaddah warahmah*. Begitu juga, disebutkan dalam an-Nahl (16): 72,<sup>321</sup> an-Nisa' (4): 1, 9. untuk tujuan regenerasi dan/atau penegembangbiakan manusia (*reproduksi*).<sup>322</sup> Dengan tercapainya tujuan reproduksi, maka tujuan memenuhi kebutuhan biologis, sebagaimana difirmankan dalam QS.al-Ma'arij (70): 29-31, Al-Baqarah (2): 187, 223 dan an-Nūr (24): 33, akan dengan sendirinya tercapai, sekaligus terciptanya ketenangan dan cinta kasih dalam kehidupan keluarga. Lebih lanjut tujuan perkawinan, adalah menjaga kehormatan diri sendiri, anak dan keluarga, sebagaimana ditegaskan dalam QS.al-Ma'arij (70): 29-31, QS. al-Mu'minūn (23): 5-7, QS. an-Nūr (24): 33. Tujuan yang tidak dapat ditinggalkan dalam perkawinan dapat dipahami secara implisit dalam al-Qurān, bahwa salah satu tujuan hidup

---

<sup>320</sup> Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (QS. ar-Rum (30): 21)

<sup>321</sup> Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah ?" (QS. an-Nahl (16): 72)

<sup>322</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia*, Op. Cit, 226; Lihat juga: Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1*, ACAdeMIA, Tazzafa, Yogyakarta, 2004, h. 40.

manusia adalah ibadah. Hal ini dapat dipahami dalam QS. al-Mu'minūn (23): 115,<sup>323</sup> QS. Az-Z̤riyāt (51): 56.<sup>324</sup>

Sementara sunnah Nabi Muhammad saw yang berbicara tentang tujuan perkawinan ialah:

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض بالبر وأحصن للفرج....

“Hai para pemuda dan pemudi, siapa diantara kamu yang mempunyai kemampuan, maka nikahlah, sebab nikah itu dapat memejamkan mata, dan memelihara kemaluan, sedang bagi yang belum mempunyai kemampuan menikah agar menunaikan ibadah puasa, sebab puasa dapat menjadi penawar nafsu sawat”

ومن تزوج فقد أحرز شطر دينه فليتق الله في الشطر الباقي

“Seseorang yang melakukan perkawinan sama dengan seseorang yang melakukan setengah agama”

Hadis lain, Rasulullah bersabda:

ولكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد واتزوج النساء من رغب عن سنتي فليس مني

“Aku sendiri berpuasa, berbuka, Salat dan tidur, dan menikahi wanita, seraya mengatakan, siapa yang benci sunnahku, maka orang tersebut tidak termasuk umatku”.

Beberapa hadiś tersebut mempertegas dan memperjelas tujuan perkawinan sebagaimana termaktub dalam al-Qurān, yang menyatu dan terpadu (*integral* dan *induktif*), yang harus diletakan menjadi satu kesatuan yang utuh dan saling berkaitan, baik yang berhubungan dengan

---

<sup>323</sup>“Maka Apakah kamu mengira, bahwa Sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada kami?”

<sup>324</sup>“dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku”.

suruhan untuk menikah bagi pemuda-pemudi yang sanggup/mampu, merupakan perintah dan anjuran dari agama yang sebagai bagian dari ibadah, juga terdapat unsur sosial kemasyarakatannya,

Dalam UU No. 1 Tahun 1974 tujuan perkawinan tidak dirumuskan dalam pasal tersendiri tetapi disebutkan dalam rumusan perkawinan yaitu dalam Pasal 1 bahwa tujuan tersebut ialah “membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”.

Dalam KHI, tujuan perkawinan disebutkan dalam Pasal 3 yaitu “untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*”. Tujuan ini ditarik dari firman Allah dalam surat ar-Rum (30) ayat 21. Sekalipun secara redaksi berbeda, tetapi tujuan perkawinan menurut UU No. 1/1974 dengan KHI esensinya tidaklah berbeda, yaitu membentuk keluarga yang bahagia (*sakinah*) dengan dilandasi oleh *mawddah wa rahmah*.

Berdasarkan UU Perkawinan tersebut, dapat diartikan bahwa tujuan perkawinan adalah untuk mencapai bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhan Yang Maha Esa. Hal ini sejalan dengan definisi Sayuti Thalib yaitu perkawinan adalah perjanjian kokoh dan suci antara seorang perempuan dan laki-laki sebagai suami istri untuk membentuk rumah tangga yang bahagia, kasih mengasihi, tentram dan kekal. Sedangkan definisi kekal dalam perkawinan itu adalah sehidup semati. Namun bisa juga diartikan bahwa perkawinan itu harus ada kesetiaan antara pasangan suami dan istri.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) menegaskan tujuan perkawinan pada Pasal 3 KHI yaitu: “Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan rumah tangga *sakinah, mawaddah dan wa rahmah*”. Artinya tujuan perkawinan sesuai dengan konsep Hukum Islam.



Pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1974 menjelaskan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu". Artinya perkawinan yang dilakukan menurut hukum agama Islam, Kristen, Budha, Hindu adalah sah menurut UU Perkawinan. Berbeda halnya menurut Pasal 4 KHI yaitu "perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan Pasal 2 ayat 1 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan". Artinya KHI lebih menekankan perkawinan dalam konsep hukum Islam, namun tetap didasarkan pada UU Nomor 1 Tahun 1974.

## 2. Perwalian

### a. Wali Dalam Perkawinan

Perwalian adalah berasal dari bahasa Arab *Walâyah* atau *wilâyah* yaitu hak yang diberikan oleh syari'at membuat si wali mengambil dan melakukan sesuatu, kalau perlu secara paksa diluar kerelaan dan persetujuan dari orang yang diperwalkan.<sup>325</sup>

Perwalian dalam literatur fiqh Islam disebut dengan *Al-walâyah* atau *al-wilâyah* seperti kata *addalâlah* yang juga disebut *addilâlah*. Secara etimologis mengandung beberapa arti yaitu cinta (*al-mahabbah*) dan pertolongan (*an-naşrah*) atau bisa juga berarti kekuasaan atau otoritas. Seperti dalam ungkapan *al-wali* yakni orang yang mempunyai kekuasaan untuk mengurus sesuatu.<sup>326</sup>

Kamal Muchtar mengemukakan bahwa, yang dimaksud perwalian adalah penguasaan penuh yang diberikan oleh agama kepada seseorang untuk menguasai dan melindungi orang atau barang.<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> Muhammad Bagir al-Habsy, *Fiqh Praktis*: (Bandung: Mizan, 2002), h. 56.

<sup>326</sup> Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: Raja Grafindo 2004), h. 134.

<sup>327</sup> Kamal Muchtar, *Asas-asas Hukum Tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h.

Dalam Fiqh Sunnah dijelaskan bahwa wali adalah suatu ketentuan hukum yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya, wali ada yang khusus dan ada yang umum. Wali khusus adalah yang berkaitan dengan manusia dan harta bendanya.<sup>328</sup> Pengertian lain, wali dalam perkawinan adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah.<sup>329</sup> Sementara ungkapan lain tentang wali, yaitu pengasuh pengantin perempuan pada waktu menikah, dan yang melakukan janji nikah dengan pengantin laki-laki.<sup>330</sup> Ungkapan lain bahwa perwalian dalam perkawinan adalah suatu kekuasaan atau wewenang Syar'i atas segolongan manusia yang dilimpahkan kepada orang yang sempurna, karena kekurangan tertentu pada orang yang dikuasai itu demi kemaslahatannya sendiri.<sup>331</sup>

Senada dalam pengertian wali dalam perkawinan adalah orang yang bertanggung jawab atas perkawinan yang dilaksanakan dibawah perwaliannya, sehingga perkawinan tidak dianggap sah apabila tidak terdapat wali yang menyerahkan mempelai wanita kepada mempelai pria.<sup>332</sup> Berdasarkan hal tersebut, dapat dianalisis bahwa ijab didalam perkawinan menurut Hukum Islam adalah wewenang wali semata; sehingga karena peranan wali yang mempunyai arti penting akan tetap dipertahankan, apabila wanita itu tidak mempunyai wali nasab bisa digantikan kedudukannya oleh wali hakim.

Berpijak dari ungapan tentang wali tersebut, dapat dipahami bahwa yang dimaksud wali nikah adalah orang

---

<sup>328</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* 7 (Bandung: Al-ma'arif, 1997), h. 11.

<sup>329</sup> Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqih* (Jakarta: Kencana, 2003), h. 90.

<sup>330</sup> Abdur Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana, 2003), h. 165.

<sup>331</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta: lentera, 2001), h. 345.

<sup>332</sup> Abdullah Kelib, *Hukum Islam*, Penerbit PT Tugu Muda Indonesia, Semarang, 1990, h. 11

yang mewakili perempuan dalam hal melakukan akad pernikahan, karena ada anggapan bahwa perempuan tersebut tidak mampu melaksanakan akadnya sendiri karena dipandang kurang cakap dalam mengungkapkan keinginannya sehingga dibutuhkan seorang wali untuk melakukan akad nikah dalam pernikahan.

### **b. Nash Tentang Wali dan Saksi dalam Perkawinan**

Ada sejumlah naş Al-Qurân dan Sunnah dalam perkawinan. Naş Al-Qurân adalah QS. Al-Baqarah (2): 230, 231, 232, 235, 240, Ali ‘Imrân (3): 159, An-Nisâ’ (4): 25, 34, At-Ṭalâq (65): 2; sementara sunnah Nabi Muhammad saw, diantaranya: hadiś yang termuktub dalam *Sunan Addâruqutnî*, bab ”Nikah” dengan redaksi sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو دَرٍّ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ النَّسَائِيِّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ  
سِنَانٍ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ هِشَامِ بْنِ عُزْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « لَا  
نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدِلَ »<sup>333</sup>

“Abu Zâr Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bercerita kepadaku dari Ahmad bin Husain bin ‘Abbad an-Nasâiy dari Muhammad bin Yazîd bin Sinân dari ayahnya dari Hisyâm bin ‘Urwaḥ dari ayahnya dari ‘Āisyah: ‘Āisyah berkata bahwa Rasûlullah saw bersabda “Tidak ada nikah tanpa wali dan dua saksi yang adil”. Ada lagi hadiś Rasulullah saw:<sup>334</sup>

<sup>333</sup> Al-Imâm Sahnûn, bin Sâ’id, al-Tanûkhî, *Al-Mudawwanah al-Kubrâ*, (Beirût, Dâr Şâdr, 1323.H), III, h. 178. Lihat juga al-Maktabah Asy-Syâmilah, *Sunan Addâruqutnî*, no 3580

<sup>334</sup> Syamsy Addin As-Sarakhsi, *Al-Mabsûṭ*, (Beirût: Dâr al-Ma’rûfah, 1409/1989), V, h.149, lihat Abû Dâud, “*Kitab an-Nikâh*”, hadiś no. 1784, nat-Tirmîzî, “*Kitab an-Nikâh*”, hadiś no. 1021

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّمَا امْرَأَةٌ تَكَحُّثُ بَعْدَ إِذْنٍ وَلِئَها فَيْكاحُها باطِلٌ فَيْكاحُها باطِلٌ فَيْكاحُها باطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِها فَلِها الْمَهْرُ بِما اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِها فَإِنْ اسْتَحْرَجُوا فَالْسلْطانُ وَليُّ مَنْ لا وَلِيَّ لَهُ

Hadiś ini menekankan adanya wali dalam pernikahan. Meskipun dalam al-Mudawwanah tidak menegaskan keharusan wali dalam perkawinan; antara kehadirannya dalam akad nikah atau cukup izinnnya. Disatu sisi Imam Malik, menurut catatan Sahnūn menyuruh memisahkan perkawinan tanpa wali, sebagaimana ditulis oleh khoiruddin Nasution<sup>335</sup>

### c. Pandangan Ulama Mazhab tentang Wali

**Hanafi** mengatakan bahwa wali adalah **sunnah hukumnya**, olehkarenanya perkawinan tanpa wali (menikahkan diri sendiri), atau meminta orang lain di luar wali nasab untuk menikahkan gadis atau janda, sekufu atau tidak adalah **boleh**,<sup>336</sup> Dasar hukum membolehkan perkawinan tanpa wali adalah: QS. Al-Baqarah (2): 230,<sup>337</sup> QS. Al-Baqarah (2): 232,<sup>338</sup> QS. Al-Baqarah (2): 240.<sup>339</sup> Akad dalam ayat ini disandarkan kepada wanita (*hunna*), yang berarti akad tersebut menjadi hak atau kekuasaan mereka. Olehkarenanya akad nikah yang dilakukan oleh wanita dan segala sesuatu yang

<sup>335</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1*, dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer, edisi revisi, ACAdeMIA, TAZZAFA, Yogyakarta, 2005, h. 70

<sup>336</sup> *Ibid*, h. 76-77.

<sup>337</sup> kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya, hingga Dia kawin dengan suami yang lain....

... أَرْوَّجَهُنَّ يَنْكِحْنَ أَنْ تَعْضُلُوهُنَّ فَلَا ... <sup>338</sup>

24..., Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya..

... مَعْرُوفِينَ أَنْفُسِهِمْ فِي فَعَلٍ مَا فِي عَلَيْكُمْ جُنَاحَ فَلَا ... <sup>339</sup>

25..., Maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang ma'ruf terhadap diri mereka...

dikerjakannya tanpa menggantungkannya kepada wali atau izinnya **adalah sah**. Dengan kata lain, Hanafi memberikan hak sepenuhnya kepada wanita mengenai urusan dirinya dengan meniadakan campur tangan orang lain, dalam hal ini adalah campur tangan seorang wali berkenaan dengan masalah perkawinan. Pertimbangan rasional logis inilah yang membuat Hanafi mengatakan **tidak wajibnya wali** nikah bagi wanita yang hendak menikah.<sup>340</sup>

Berbeda dengan **mazhab Syafi'i**, wali merupakan masalah penting sekali dalam pembahasan nikah karena tidak adanikah tanpa wali, dan wali menjadi syarat bagi sahnya suatu nikah; dan pendapat inilah yang umumnya dianut oleh mayoritas <sup>umat</sup> Islam di Indonesia. Lebih tegas lagi, **kehadiran wali menjadi salah satu rukun nikah, yang berarti tanpa kehadiran wali ketika melakukan akad nikah perkawinan tidak sah**.<sup>341</sup> Dasar keharusan wali, dan sekaligus larangan wali mempersulit menurut **Syafi'i**, adalah QS. Al-Baqarah (2): 232, QS. An-Nisā' (4): 25

فَإِنْ كُنْهُنَّ يُأْذِنُ أَهْلُهُنَّ

"... karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka....,

Hadiś ini mengharuskan wali dalam perkawinan, sekaligus larangan wanita menikahkan dirinya sendiri, adalah hadiś Nabi riwayat Turmuzidari 'Aisyah yang menyatakan bahwa "Perempuan yang menikahtanpa izin walinya, maka nikahnya batal (sampai tiga kali

<sup>340</sup> Mohd Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1996, h. 218-220.

<sup>341</sup> Muhammad Idris Asy-Syafi'i, *al-Um*, edisi al-Muznī, (ttp, tt), V, h. 11, juga, h. 19

Nabimengatakan nikahnya batal)<sup>342</sup>Selain itu ijab menurut lazimnya dalam suatu akad nikah diucapkan oleh wanita, jadi mempelai wanitalah yang menawarkan dirinya untuk dinikahkan dengan seorang pria, karena wanita fitrahnya adalah pemalu, maka ia harus diwakiloleh orang tuanya atau wakilnya yang bertindak sebagai walinikahnya.

Ibnu Qudāmah dari **mazhab Hanbali** menyatakan, **wali harus ada dalam perkawinan** (rukun nikah), yakni harus hadir ketika melakukan akad nikah. Keharusan ini berdasarkan hadis nabi, bahwa dalam perkawinan harus ada wali.<sup>343</sup> Terhadap hadis yang dipegangi sejumlah ilmunan, bahwa yang dipentingkan dalam perkawinan adalah **izin wali, bukan kehadirannya**; Ibnu Qudāmah menepis dengan mengatakan, bahwa hadis yang mengharuskan adanya wali bersifat umum, yang berarti berlaku untuk semua, sementara hadis yang menyebut hanya **butuh izin adalah yang bersifat khusus**. Alasan tambahan, larangan nikah tanpa wali (perintah harus ada wali), bertujuan menghindari adanya kecenderungan dan keinginan wanita kepada pria yang kadang kurang pertimbangan yang matang, maka kehadiran wali diharapkan dapat menghindari kecenderungan tersebut.<sup>344</sup>

#### d. Konsep Perundang-undangan

Wali nikah dalam perundang-undangan perkawinan di Indonesia, ditegaskan sebagai salah satu rukun nikah, tanpa wali perkawinan tidak sah.<sup>345</sup>

<sup>342</sup> Syamsy Addin As-Sarakhsī, *Al- Mabsūt*, V, Ibid, h.149,

<sup>343</sup> Abi Muhammad 'Abdillāh bin Ahmad bin Qudāmah, *Al-Mughni asy-Syarh al-Kabīr*, edisi I (Beirūt, Dār Al-Fikr, 1404/1984), VII, h.338

<sup>344</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1*, Op Cit, h. 91

<sup>345</sup> KHI Pasal 14 "Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a) Calon Suami; b) Calon Istri; c) Wali nikah; d) Dua orang saksi dan; e) Ijab dan Kabul. Kemudian dipertegas lagi dalam KHI Pasal 19:

dalam KHI diringkaskan hanya menjadi empat persyaratan bagi wali, sebagaimana tercantum dalam Pasal 20 ayat (1) “yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, Aqil dan baligh”. Sejalan dengan keharusan adanya wali, pada prinsipnya wali nikah dalam perundang-undangan adalah wali nasab, namun dalam kondisi-kondisi tertentu posisi wali nikah **dapat digantikan wali hakim (lihat Pasal 22 KHI)**. Hal tersebut dimungkinkan bilamana:<sup>346</sup> 1) tidak ada wali nasab; 2) tidak mungkin menghadirkan wali nasab (karena tidak ada di tempat, tetapi tidak memberi kuasa kepada wali yang lebih dekat); 3) tidak diketahui tempat tinggal wali nasab; 4) wali nasab gaib (Seperti: sedang berihram haji atau umrah); 5) wali nasab menolak (adal/ enggan menikahkannya);

Pada dasarnya wali dan saksi nikah dalam UUP tidak secara tegas diungkapkan, meskipun mengungkapkan tentang wali, tetapi hanya wali dalam hal pribadi anak (hadanah) dan harta benda bagi si anak dibawah perwaliannya; namun dalam KHI mengenal 2 macam: Wali nasab (4 kelompok dalam urutan kedudukan) dan wali hakim; saksi perkawinan dalam UUP tidak secara tegas dibicarakan, sedangkan saksi nikah dalam KHI diatur dalam Pasal 24-26. Pasal 26 menegaskan bahwa, saksi harus hadir dan menyaksikan secara langsung akad nikah serta menandatangani Akta Nikah pada waktu dan ditempat akad nikah dilangsungkan.

---

“Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya”. Karen kedudukannya yang sangat penting dan menentukan, maka tidak sembarangan orang dapat menjadi wali nikah.

<sup>346</sup>KHI Pasal 23 ayat (1). Dalam hal wali *adal* atau enggan, maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan pengadilan Agama (PA) tentang wali tersebut (Pasal 23 ayat (2)).

Memperhatikan teks yang ada dalam KHI, sepertinya tidak ada kata lain, selain hadir ditempat; namun teknologi saat ini, menurut hemat kami, dibolehkan kehadiran jarak jauh (teleconference/ video Conference dan Audio Conference).Teleconference, adalah komunikasi jarak jauh yang dilakukan oleh beberapa orang yang dihubungkan dengan sebuah sistem. Dengan cara video Conference dan Audio Conference para peserta yang hadir, tidak hanya mendengar suara (audio) saja, bahkan masing-masing bisa saling melihat (video).

#### **e. Aspek Psikologis dan Sosiologis**

Bila disorot dari sudut pandang **Sosiologis dan psikologis**,wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan pria, demikian juga dimata hokum;namun kerendahan serta **kekurangan wanita** itu sendiri membuat mereka **terbatas dalam bertindak**, seperti halnya dalam perkawinan menurut agama Islam. Oleh sebab itu untuk mengetahui dan mengerti kedudukan wanita, selain mempelajari hukum dan peraturan yang berlaku kita juga harus mempelajari tentang kedudukan wanita dalam masyarakat dan keluarga.<sup>347</sup>

Selain perbedaan dari segi fisik maupun psikis antara mereka, wanita oleh keluarganya dimisalkan sebagai perhiasan yang harus dijaga dengan sebaik-baiknya, yang nilainya sangat berharga, lebih berharga dari perhiasan dunia yang berbentuk harta benda. Oleh karena itu untuk melepaskan seorang anak perempuannya menuju suatu perkawinan, orang tua dalam hal ini adalah ayah ataupun wali lainnya yang berhak merasa berkepentingan untuk menyerahkan anak

---

<sup>347</sup> Sri Widoyati Wiratmo Soekito, *Anak dan Wanita dalam Hukum*, LP3ES, Jakarta, 1989, h. 52.



perempuannya tersebut dengan cara menjadi wali yang akan melakukan ijab dengan calon mempelai pria. Pentingnya wali bagi wanita dalam akad nikah, selain karena merupakan perintah agama juga disebabkan karena wanita adalah makhluk yang mulia, makhluk yang memiliki beberapa hak yang telah disyariatkan oleh sang pencipta dan mempunyai satu kedudukan yang dapat menjaga martabat, kemanusiaan dan kesuciannya, serta merupakan wujud cinta kasih seorang ayah atau keluarganya kepada anak perempuannya yang akan membina suatu rumah tangga. Bertitik tolak dari Firman Allah swt, Hadiś Rasulullah dan realita yang ada dalam masyarakat, dapatlah dipahami bahwa, kedudukan dan tugas wali nikah adalah sangat penting artinya sekaligus mempunyai sifat menentukan didalam sah atau tidaknya suatu akad nikah, terlepas apakah itu wali nasab atau yang mewakilinya.

Dapat dipetik dari hak ijbarnya wali mujbir, yang berhak memaksa (ijbar) gadis dibawah perwaliannya untuk dikawinkan dengan laki-laki tanpa izin dari gadis yang bersangkutan, yang tentunya dengan pertimbangan dan syarat tertentu. Wali mujbir hanya terdiri dari ayah dan kakek (bapak dan seterusnya ke atas) yang dipandang paling besar rasa kasih sayangnya kepada perempuan dibawah perwaliannya. Keberadaan wali mujbir didalam hukum perkawinan Islam ialah atas pertimbangan guna kebaikan gadis yang akan dikawinkan, karena seringkali perempuan tidak pandai memilih jodohnya dengan tepat. Jika gadis dilepas untuk memilih jodohnya sendiri, dirasakan akan mendatangkan kerugian pada gadis dikemudian hari. Misalnya dari segi pemeliharaan jiwa keagamaanya dan sebagainya. Hanya, wali mujbir yang mengawinkan perempuan gadis di bawah perwalian tanpa izin dari gadis yang bersangkutan itu disyaratkan:

1) Laki-laki pilihan wali harus kufu (seimbang) dengan gadis yang dikawinkan; 2) antara wali mujbir dan gadis tidak ada permusuhan; 3) antara gadis dan laki-laki calon, suami harus tidak ada permusuhan; 4) calon suami harus sanggup membayar mas kawin dengan tunai; 5) laki-laki pilihan wali akan dapat memenuhi kewajiban-kewajibannya terhadap istri dengan baik dan tidak terbayang akan berbuat yang mengakibatkan kesengsaraan istri.

Syarat-syarat tersebut harus diperhatikan bilamana wali mujbir akan menggunakan hak ijbanya, sehingga prinsip sukarela para pihak dalam melangsungkan perkawinan tidak terlanggar. Apabila syarat-syarat tersebut tidak dipenuhi, maka gadis yang telah dikawinkan oleh walinya tanpa persetujuan dirinya terlebih dahulu maka ia dapat meminta fasakh, minta dirusakkan nikahnya kepada hakim.

Pasal 21 ayat (3) Peraturan Menteri Agama No.1 Tahun 1990 tentang Kewajiban Pegawai Pencatat Nikah dan Tata Kerja Pengadilan Agama untuk melaksanakan peraturan perundang-undangan perkawinan bagi seseorang yang beragama Islam disebutkan bahwa, akad nikah dilakukan oleh wali atau diwakilkan kepada PPN atau Pembantu PPN atau orang lain yang menurut PPN atau Pembantu PPN dianggap memenuhi syarat.<sup>348</sup> Dalam Pasal 23 disebutkan bahwa waktu akad nikah, calon suami atau wali nikah wajib menghadap PPN atau Pembantu PPN, dan dalam keadaan memaksa kehadirannya dapat diwakilkan oleh orang lain yang dikuatkan dengan surat kuasa yang disahkan PPN atau kepala perwakilan Republik Indonesia bila berada di luar negeri.

---

<sup>348</sup> Pasal 21 ayat (3) Peraturan Menteri Agama No.1 Tahun 1990

Keberadaan pasal-pasal tersebut dapat dikatakan bahwa UU No. 1 Tahun 1974 melalui PMA No.2 Tahun 1990 telah memberikan ketentuan tentang perlunya wali nikah bagi calon mempelai wanita, namun disatu sisi terpetik kebolehan berwakil; Hal ini menjadi sangat penting karena dengan secara tegas di dalam pasal tersebut telah disebutkan bahwa wali sendiri atau wakilnya (dalam keadaan memaksa) yang melaksanakan akad nikah bagi mempelai wanita.

Kesemuannya itu menunjukkan suatu persamaan dengan ketentuan yang terdapat dalam Hukum Islam, yaitu bahwa wali adalah melaksanakan akad nikah bagi seorang wanita. Persamaan dan peraturan perundangan ini dengan ketentuan yang ada dalam Hukum Islam lebih jauh lagi ditunjukkan dari ketentuan mengenai perwakilan bagi wali nikah, meskipun untuk mengakad nikahkan mempelai wanita, pada dasarnya wali nikah sendiri harus hadir, namun apabila dalam keadaan memaksa dapat dimungkinkan untuk diwakili oleh orang lain. Dengan demikian perwakilan dalam wali nikah juga didapati dalam peraturan ini. Sehubungan dengan hal tersebut, maka terdapat peraturan lain sebagai peraturan pelaksanaan dari UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan yang menyebutkan masalah wali nikah, yaitu Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 antara lain dalam Pasal 11 disebutkan bahwa setelah perkawinan usai, maka kedua mempelai menandatangani Akta Nikah yang kemudian juga ditanda tangani oleh PPN dan wali nikahnya atau yang mewakilnya. Dengan dikeluarkannya Peraturan Menteri Agama No.2 Tahun 1987 tentang Wali Hakim, maka Peraturan Menteri Agama No.1 Tahun 1952 tentang Wali Hakim dan Peraturan Menteri Agama No.4 Tahun 1952 tentang Wali Hakim untuk Luar Jawa Madura

dinyatakan dicabut dan tidak berlaku Lagi di dalam Pasal 2 PMA No.2 Tahun 1987 yang substantifnya:

- 1) Bagi calon mempelai wanita yang akan menikah di Indonesia atau di luar negeri, ternyata tidak mempunyai Wali Nasab yang berhak atau Wali Nasabnya tidak memenuhi syarat, atau mafqud atau berhalangan atau adhal, maka nikahnya dapat dilangsungkan dengan Wali Hakim.
- 2) Untuk menyatakan adhalnya Wali sebagaimana tersebut ayat (1) pasal ini ditetapkan dengan keputusan Pengadilan Agama dalam wilayah tempat tinggal calon mempelai wanita.
- 3) Pengadilan Agama memeriksa dan menetapkan adhalnya Wali dengan acara singkat atas permohonan calon mempelai wanita dengan menghadirkan wali calon mempelai wanita.<sup>349</sup>

Untuk pelaksanaan wali hakim, dilukiskan dalam Pasal 4 PMA No.2 Tahun 1987: ayat (1) Kepala KUA kecamatan selaku Pegawai Pencatat Nikah ditunjuk menjadi Wali Hakim dalam wilayahnya masing-masing untuk menikahkan mempelai wanita; Ayat (2) Apabila di wilayah kecamatan, Kepala KUA kecamatan berhalangan atau tidak ada, maka Kepala Seksi Urusan Agama Islam atas nama Kepala Kantor Departemen (baca: Kementerian) Agama Kabupaten/ Kota diberi kuasa untuk atas nama Menteri Agama menunjuk wakil/Pembantu PPN menjadi Wali Hakim dalam wilayahnya. Dengan demikian menurut PMA No.2 tahun 1987 apabila wali nasab tidak ada, tidak diketahui tempat tinggalnya, sedang menjalankan hukumannya, gâib, enggan untuk menikahkan, maka yang ditunjuk sebagai wali hakim yaitu semua Kepala KUA Kecamatan masing-

---

<sup>349</sup> Pasal 2 Peraturan Menteri Agama No.2 Tahun 1987 tentang Wali Hakim

masing diwilayahnya. Hal-hal tersebut diatas merupakan beberapa peraturan perundang-undangan dari UUP yang berkenaan dengan wali yang memberikan izin untuk melangsungkan suatu perkawinan sekaligus menikahkan mempelai menurut ajaran agama Islam.

Kedudukan wali yang sangat penting ini dapat dipahami karena sejak anak dalam kandungan hingga dilahirkan dan dibesarkan sampai ia menjadi dewasa, adalah menjadi tugas dan tanggungjawab bagi orang tua, dan seorang anak banyak memerlukan pengorbanan dari orang tuanya, karena anak adalah merupakan amanah dan titipan dari Allah;sehingga sudah sepatutnyalah apabila seorang anak yang sudah dewasa dan hendak memasuki pintu gerbang kehidupan berumah tangga, haruslah mendapatkan izin dan restu dari orang tuanya dan tidak begitu saja meninggalkan orang tuanya; oleh karena itu pernyataan penyerahan mempelai wanita kepada mempelai pria, yang diucapkan oleh ayah dalam kedudukannya sebagai wali nikah didalam pelaksanaan acara ijab qabul, dapat dilambangkan sebagai akhir tugas yang berhasil dari orang tuanya, untuk memenuhi kebutuhan materiil dan spirituil anak gadisnya hingga menjadi dewasa dan siap untuk mengarungi bahtera rumah tangga sendiri. Dengan selesainya ijab qabul tersebut maka saat itu jugalah tugas orang tua sudah beralih kepada suaminya. Jika kita dapat memahami keadaan tersebut, maka kita dapat pula menyimpulkan bahwa dengan dipenuhinya terlebih dahulu syarat-syarat dan rukun perkawinan, sebelum perkawinan itu dilaksanakan, yaitu khusus dalam hal adanya izin, adanya doa restu dan adanya kesediaan wali calon mempelai wanita untuk melaksanakan ijab didalam akad nikahnya.

Kesemuanya itu membawa dampak pengaruhpsikologis yang berat untuk berlangsungnya

kebahagiaan didalam kehidupan rumah tangga yang bersangkutan, karena sebelum manusia memasuki pergaulan hidup dalam masyarakat luas, maka ia berada dalam lingkungan keluarga, kemudian terjadilah pertumbuhan dari masa kanak-kanak hingga menjadi dewasa, didalam pertumbuhan tersebut baik anak laki-laki maupun anak perempuan, didalam dirinya berkembang pada hubungan batin dengan keluarganya yang makin lama makin menebal, sehingga dapat dikatakan bahwa seorang anak adalah merupakan pencerminan dari orang tua; terhadap gadis yang akan menikah membentuk rumah tangga dengan calon suaminya, ia tidak melepaskan diri dari ikatan batin dengan orang tuanya, ia membutuhkan dorongan batin untuk memulai kehidupan baru bagi suami isteri, ia merasa memperoleh dorongan batin untuk memulai kehidupan baru sebagai suami isteri, ia merasa memperoleh kekuatan batin untuk melepaskan dengan orang tuanya, sekaligus memperoleh dorongan untuk membina rumah tangganya. Begitu pula bagi pihak suami, ia merasa bahwa orang tua si gadis telah menyerahkan si gadis kepadanya dengan penuh percaya, hal ini akan menimbulkan rasa percaya diri dan rasa tanggungjawab yang besar untuk bertindak sebagai suami yang bijaksana dan penuh pengertian. Hal-hal semacam inilah yang merupakan pengaruh psikologis yang besar artinya untuk mendorong terwujudnya rumah tangga yang kekal dan bahagia.

### 3. Saksi Nikah

Naş Al-Qurân, dalam QS. At-Thalâq (65): 2; menyintir masalah saksi dalam pernikahan.<sup>350</sup> Dapat dipahami bahwa saksi dalam pernikahan merupakan suatu keharusan yang menyebabkan sah tidaknya akad nikah. Meskipun demikian;

Imam Malik menyatakan bahwa keberadaan saksi bukan merupakan suatu keharusan, melainkan cukup dengan diberitakan atau asal pernikahan tersebut sudah diketahui oleh khalayak dipandang sudah sah. Senada dengan Imam Malik, Abu Taur dan mazhab Syi'ah menyatakan bahwa pernikahan dianggap sah dengan tanpa saksi, sebab pada hakikatnya pernikahan adalah akad dan akad tidak memerlukan saksi.<sup>351</sup> Pendapat ini diambil setidaknya berdasarkan dua hal. *Pertama*, analogi terhadap jual beli. Allah dalam al-Qurân memerintahkan adanya saksi dalam jual beli, sedangkan saksi tidak diperintahkan dalam pernikahan.<sup>352</sup> Oleh karena itu, apabila saksi bukan merupakan syarat dalam sah jual beli, maka saksi lebih tidak disyaratkan dalam pernikahan. *Kedua*, adanya hadis yang memerintahkan untuk memberitakan pernikahan. Hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَسَمِعْتُهُ أَنَا مِنْ هَارُونَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ  
حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ  
أَغْلِنُوا النِّكَاحَ

Adanya perintah Rasulullah untuk memberitakan pernikahan dianggap merupakan esensi dari perintah

---

<sup>350</sup> Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah.....

<sup>351</sup> M. Najib al-Muti'i, *Al-Majmu' Syarh al-Muhaḍab li al-Syairozi* (Jeddah: Maktabah al-Irşad, tt) h. 296. Lihat juga dalam Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Juz IX (Beirut: Dâr al-Fikr, 2002) h. 6559

<sup>352</sup> Ayat-ayat pernikahan berikut tidak mencantumkan saksi,

adanya saksi. Dengan kata lain, adanya saksi bukan merupakan syarat sah nikah, melainkan hanya agar pernikahan tersebut diketahui oleh masyarakat. Apabila tujuan diketahui oleh khalayak tersebut telah terpenuhi, maka saksi tidak lagi diperlukan<sup>353</sup>

Pendapat Imam Malik yang dengan gamblang tidak mensyaratkan saksi dalam pernikahan secara mutlak, namun mayoritas ulama Malikiyah justru berpegang pada pendapat bahwa saksi merupakan syarat, hanya saja hakikat saksi bukan sebagai syarat sah nikah, melainkan syarat agar diperbolehkan menggauli istri.<sup>354</sup> Dengan demikian, akad pernikahan yang dilaksanakan tanpa saksi hukumnya adalah tidak sah. Pendapat ini berdasarkan pada beberapa hadiis yang telah secara jelas menyebutkan disyaratkannya saksi dalam nikah. Diantara hadiis tersebut ialah:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ، الْبَيْعَايَا اللَّائِي يُنْكِحُنَ أَنْفُسَهُنَّ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ *dan* لَا بُدَّ فِي النِّكَاحِ مِنْ أَرْبَعَةٍ  
الْوَلِيِّ وَالزَّوْجِ وَالشَّاهِدَيْنِ

Pendapat lain, Sayyid Sabiq, saksi diharuskan hadir ketika akad nikah, dan tidak cukup hanya dengan diberitakan saja.<sup>355</sup> Menurut mereka, pernikahan merupakan hal yang berbeda dengan jual beli. Tujuan dari jual beli adalah harta benda, sedangkan tujuan pernikahan adalah memperoleh kenikmatan dan keturunan. Oleh karena itu, harus dilakukan dengan hati-hati dengan cara menghadirkan dua saksi.

Pendapat ini memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Menurut pendapat pertama, apabila ada suatu

<sup>353</sup> Lihat. Keterangan dalam al-Maktabah asy-Syâmilah, *Tuhfaḥ al-Ahwaḍi*, Bab Pernikahan Tanpa Saksi, juz III, h. 131

<sup>354</sup> Lihat dalam: Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmī wa Adillatuh*. Juz IX. Beirut: Dâr al Fikr. 2002, h. 6560

<sup>355</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, (Kairo: Dâr al-fatah. 1995), h. 48.



pernikahan dengan dihadiri saksi, namun kedua belah pihak sepakat meminta saksi untuk merahasiakan pernikahan mereka, maka pernikahan dianggap sah, meskipun makruh. Sedangkan menurut pendapat kedua, imam Malik, pernikahan tersebut dianggap tidak sah<sup>356</sup>, karena Esensi dari pernikahan itu tidak mengharuskan saksi, melainkan keharusan untuk diberitakan atau pernikahan tersebut sudah diketahui oleh khalayak.

Terkait dengan persyaratan adanya saksi dalam pernikahan, ulama sepakat memberikan kriteria bagi orang-orang yang dijadikan saksi: (1) Islam, (2) Akil balig, (3) Berakal, (4) Mendengar rangkaian kalimat akad dan memahaminya. Dengan demikian, anak kecil, orang gila atau mabuk dan non Muslim tidak dapat diterima persaksiannya.<sup>357</sup>Sehubungan dengan kriteria bagi saksi nikah, status saksi sebagai seorang yang adil masih menjadi perdebatan dikalangan ulama. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa saksi tidak harus orang yang adil.<sup>358</sup> Siapapun yang berhak menjadi wali nikah, maka ia juga berhak menjadi saksi. Menurut kriteria ini, pernikahan dengan dua saksi yang fasiq dihukumi sah. Sebaliknya, ulama Syafi'iyah dan Hanabilah menyatakan bahwa merupakan syarat bagi saksi haruslah orang yang adil, sebagaimana tersebut dalam hadis <sup>359</sup>لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ

Terlepas dari status adil maupun tidak, mazhab Syafi'i dan Hambali menyatakan bahwa dua orang yang menjadi saksi harus laki-laki.

<sup>356</sup>M. Najib al-Muti'i, *Al-Majmu'*, Op Cit, h. 297

<sup>357</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, Op Cit, h. 50. Lihat juga dalam Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Op Cit, h. 6562 dan M. Najib al-Muti'i, *Al-Majmu'*, Op Cit, h. 296

<sup>358</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Op Cit, h. 76

<sup>359</sup>Lihat keterangan selengkapnya dalam al-Maktabah Asy-Syâmilah, *Faidh al-Qadir*, Juz 6 h. 567.

Dengan demikian, persaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita tidak dapat diterima dalam pernikahan.<sup>360</sup> Pendapat ini berdasarkan pada hadiś nabi:

”أن لا يجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في النكاح، ولا في الطلاق”

..

Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat bahwa persaksian satu orang laki-laki dan dua orang perempuan diperbolehkan. Pendapat ini berangkat dari persepsi bahwa saksi pernikahan sama dengan saksi dalam jual beli (harta benda). Oleh karena perempuan dapat dijadikan saksi dalam masalah harta benda, maka ia juga dapat menjadi saksi pernikahan.<sup>361</sup>

Ketentuan KHI mengenai saksi termaktub dalam Pasal 24 yaitu: (1) Saksi dalam perkawinan merupakan rukun dari pelaksanaan akad nikah; (2) Setiap perkawinan harus disaksikan oleh dua orang saksi. Pasal 25 KHI menentukan syarat-syarat “Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, aqil baligh, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli”. Dan merupakan suatu keharusan bagi wali untuk “hadir dan menyaksikan secara langsung akad nikah serta menandatangani Akta Nikah pada waktu dan ditempat akad nikah dilangsungkan”.<sup>362</sup>

### C. Kesimpulan

Perkembangan hukum di Indonesia jelas mengacu kepada nilai-nilai ajaran Islam yang disesuaikan dengan kearifan lokal bangsa Indonesia, khususnya dalam masalah perkawinan, (wali dan saksi).

---

<sup>360</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, Op Cit, h. 50; Lihat juga keterangan dalam al-Maktabah Asy-Syâmilah, *Tuhfah al-Ahwaḍī*, Bab Pernikahan Tanpa Saksi, juz III, h. 131.

<sup>361</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Op Cit, h. 75.

<sup>362</sup>KHI Pasal 26.

Oleh karenanya, Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Hanafi memberikan hak sepenuhnya kepada wanita mengenai urusan dirinya dengan meniadakan campur tangan orang lain, dalam hal ini adalah campur tangan seorang wali berkenaan dengan masalah perkawinan. Pertimbangan rasional logis inilah yang membuat Hanafi mengatakan **tidak wajibnya wali** nikah bagi wanita yang hendak menikah
2. Selain ulama Hanafiyah, ulama sepakat bahwa wali merupakan syarat sah nikah. Dengan kata lain, pernikahan tanpa adanya wali adalah tidak sah. Bagi wanita yang tidak memiliki wali, maka yang menjadi walinya adalah hakim.
3. Keberadaan saksi menurut **Imam Malik** bukan merupakan suatu keharusan, melainkan cukup dengan diberitakan atau asal pernikahan tersebut sudah diketahui oleh khalayak dipandang sudah sah. Pendapat yang senada dengan Imam Malik, **Abu Taur** dan mazhab Syi'ah menyatakan bahwa pernikahan **dianggap sah dengan tanpa saksi**, sebab pada hakikatnya **pernikahan adalah akad** dan akad tidak memerlukan saksi. Pendapat ini menganalogikan terhadap jual beli. Allah dalam al-Qur'an memerintahkan adanya saksi dalam jual beli, sedangkan saksi tidak diperintahkan dalam pernikahan. Oleh karena itu, apabila saksi bukan merupakan syarat dalam sah jual beli, maka saksi lebih tidak disyaratkan dalam pernikahan.
4. Selain Imam Malik, Abu Taur dan mazhab Syi'ah, bahwa saksi merupakan suatu keharusan, sama adakah ia hadir ditempat akad nikah ataupun cukup atas persetujuan (**izinnya**) dari wali.

5. UUP dan KHI tentang perlunya wali nikah bagi calon mempelai wanita, namun disatu sisi **terpetik kebolehan berwakil**; Saksi dalam perkawinan merupakan rukun dari pelaksanaan akad nikah, meskipun hanya bersifat saksi kolektif (*kifayah*); dan kehadiran jarak jauh (telekonferensi/ video Conference dan Audio Conference), tidak menjadi penghalang dilakukannya akad nikah, para peserta yang hadir tidak hanya mendengar suara (audio) saja, bahkan masing-masing bisa saling melihat (video) dan menyaksikan.

#### D. DAFTAR PUSTAKA

- Abū Dāud, “*Kitab an-Nikāh*”,  
Ali, Ibn Umar al-Daruqutni. *Sunan al-Dāruqutnī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Alamiyah. 1985  
al-Maktabah Asy-Syāmilah, *Faidh al-Qadir*, Juz 6.  
al-Maktabah Asy-Syāmilah, *Sunan Addāruqutnī*, no 3580  
al-Maktabah Asy-Syāmilah, *Tuhfah al-Ahwaḍi*, Bab Nikah Tanpa Saksi, juz III.  
al-Muti‘i, M. Najib, *Al-Majmu’ Syarh al-Muḥaḍab li al-Syairozi* (Jeddah: Maktabah al-Irṣad, tt) .  
al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Juz IX (Beirut: Dār al-Fikr, 2002) .  
As-Sarakhsī, Syamsyu Addin, *Al-Mabsūt*, (Beirut: Dār al-Ma‘rūfah, 1409/1989), V.  
Asy-Syafi‘ī, Muhammad Idris, *al-Um*, edisi al-Muznī, (tt), V.  
at-Tirmīzī, “*Kitab an-Nikāh*”, hadis no. 1021  
Bagir al-Habsy, Muhammad, *Fiqh Praktis*: (Bandung: Mizan, 2002).

- Ghazaly,Abdur Rahman, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana, 2003).
- Husin Al-Munawar, Said Agil, *Hukum Islam & Pluralitas Sosial*, Penamadani, Jakarta, cet.2, 2005.
- Ibnu Qudâmah, Abi Muhammad ‘Abdillâh bin Ahmad, *Al-Mughni asy-Syarh al-Kabġr*, edisi I (Beirût, Dâr Al-Fikr, 1404/1984), VII.
- Instruksi Presiden RI, No. 1 Tahun 1991, (Keputusan Menteri Agama No. 154 Tahun1991) tentang Kompilasi Hukum Di Indonesia.
- Jawad Mughniyah, Muhammad, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta: lentera, 2001).
- Kelib, Abdullah, *Hukum Islam*, Penerbit PT Tugu Muda Indonesia, Semarang, 1990.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qurân dan Terjemahnya*, Dirjen Urais dan Pembinaan Syari’ah, PT. ethazed, JAKARTA, 2010
- Muchtar, Kamal, *Asas-asas Hukum Tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, ACAdemIA, TAZZAFA, Yogyakarta, 2009.
- , *Hukum Perkawinan 1*, dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer, edisi revisi, ACAdemIA, TAZZAFA, Yogyakarta, 2005.
- , *Sejarah Pemikiran Islam*, ACAdemIA, TAZZAFA, Yogyakarta, 2012.
- Peraturan Menteri Agama No.2 Tahun 1987 tentang Wali Hakim
- Peraturan Menteri Agama No.1 Tahun 1990 tentang Kewajiban Pegawai Pencatat Nikah dan Tata Kerja

- Pengadilan Agama untuk melaksanakan peraturan perundang-undangan perkawinan
- Ramulyo, Mohd Idris, *Hukum Perkawinan Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1996.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, (Kairo: Dâr al-fatah. 1995).
- , *Fiqh Sunnah* 7 (Bandung: Al-ma‘arif, 1997.
- Sahnûn, Al-Imâm, bin Sâ‘id, al-Tanûkhî, *Al-Mudawwanah al-Kubrâ*, (Beirût, Dâr Sâdr, 1323.H), III.
- Suma, Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: Raja Grafindo 2004.
- Syarifuddin, Amir, *Garis-garis Besar Fiqih* (Jakarta: Kencana, 2003.
- UU RI Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama
- UU RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan
- UU RI Nomor 3 tahun 2006 Tentang Perubahan atas undang-undang UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.
- Wiratmo Soekito, Sri Widoyati, *Anak dan Wanita dalam Hukum*, LP3ES, Jakarta, 1989.

# KONTRIBUSI HUKUM ISLAM DALAM PEMBANGUNAN EKONOMI DI INDONESIA

A. Kumedi Ja'far

## A. Pendahuluan

Islam sebagai agama langit (*din samawi*) yang terakhir, diturunkan oleh Allah SWT. Untuk meluruskan ajaran agama-agama sebelumnya. Islam adalah agama petunjuk dan jalan kebenaran bagi mereka yang mencari kebenaran abadi (*eternal*). Islam adalah suatu pandangan hidup (*way of life, weltanschauung*) yang harus dibumikan kepada pemeluknya, sekaligus memberikan arah dan justifikasi kepada umat manusia bahwa Islam itu adalah rahmat bagi alam semesta<sup>1</sup>.

Islam dalam konteks sejarahnya telah menempuh suatu perjalanan panjang yang tidak bisa dilepaskan dari sebuah sistem perekonomian, sebagaimana yang lazim dijalankan oleh Rasulullah SAW sejak kecil bersama pamannya Abu Thalib. Mereka berdagang ke berbagai pelosok jazirah arab, kemudian berlanjut dengan melakukan hubungan kerja sama antara Nabi SAW dengan Siti Khadijah, baik sebelum maupun sesudah beliau menikahinya. Dalam sejarah, tercatat bahwa modal dasar perdagangan yang dijalankan Nabi SAW adalah kejujuran (*al-shiddiq*) dan kepercayaan (*amanah*) sehingga rasa

---

<sup>1</sup> Yafie Ali, *Fiqih Perdagangan Bebas*, Teraju Kelompok Mizan, Jakarta, 2003, h. 7

simpati konsumen kepada beliau semakin meningkat<sup>2</sup>. Hal ini tercermin dengan keuntungan yang dia capai dalam masa yang relatif singkat, tanpa harus menghindari etika bisnis yang berlaku dalam tradisi masyarakat Arab yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam. Ekspansi penyebaran Islam ke berbagai belahan dunia pun terjadi. Hal ini, antara lain, karena adanya afiliasi bisnis diantara para penyebarannya, bahkan menyebar ke Asia, khususnya di Indonesia dimana Islam datang melalui para saudagar.<sup>3</sup>

Berangkat dari fenomena tersebut, kebangkitan dunia Islam tidak bisa dihindarkan dari perkembangan dunia perekonomian. Namun, persoalan baru seketika muncul, tatkala umat Islam memasuki era globalisasi dan pasar bebas (*free market area*), khususnya pada millenium III. Pada zaman Nabi SAW, kondisi yang dihadapi umat tidak serumit saat ini. Pada saat itu, setiap muncul persoalan, otoritas Nabilah yang menerangkannya atau wahyu turun menjelaskannya. Lain halnya dengan kondisi yang dihadapi umat belakangan ini. Manusia, dalam hal ini umat, dihadapkan dengan berbagai problem kemanusiaan yang demikian pelik dan rumit.

Kemudian apa yang harus di lakukan oleh umat Islam hari ini, karena fakta menunjukkan bahwa perekonomian umat Islam khususnya di Indonesia sangat minim sekali bahkan sangat dikuasai oleh perekonomian Non Muslim. Sehingga pada akhirnya umat Islampun membebaskan segala cara dalam berekonomi dengan tanpa merujuk kembali kepada aturan main Islam dalam berekonomi, atau mungkin justru itulah umat Islam tertinggal dalam berekonomi karena umat Islam sudah bermain ekonomi yang tidak memperhatikan aturan-aturan main Islam disebabkan kurang pemahaman umat Islam terhadap

---

<sup>2</sup> Rahman Fazlur, *Muhammad Sebagai Pedagang*, Serambi, Jakarta, 1999, h. 28

<sup>3</sup> Azra Azyuimardi, *Islam Nsantara*, Mizan Bandung, 2003 h. 14



ekonomi atau berada dalam wacana **ke-bias-an** antara ada dan tidak tentang teori Ekonomi Islam itu.

## **B. Hasil Dan Pembahasan**

### **1. Reinterpretasi Hukum Islam**

Ungkapan Islam **Sholih Likutti makan wahaman** ( relevan dengan situasi dan kondisi / tempat dan waktu ) bukan sekedar *lipstik* atau *kamuplase* belaka begitu saja, tetapi memang betul-betul rasional dan ril karena Islam yang merupakan agama samawi tidak lepas dari dogmatisasi *Ilahi*, yang lebih kongkret dimanifestasikan dengan atuaran-aturan formal yaitu **Al-quran** yang berisi semua pointer-pointer kehidupan secara universal yang memang membutuhkan *multitafsir* baik secara tekstual maupun secara kontekstual.

Menurut Islam sumber wewenang yang tertinggi hanyalah Allah semata. Dalam cita hukum Islam semua orang kecuali Allah, termasuk Rosulullah dan para penguasa yang memerintah, adalah tunduk pada hukum Allah yang berasal dari wahyu samawi. Hukum Islam lepas dari keragaman "sumber"-Nya, berasal dari Allah dan bertujuan untuk menemukan dan merumuskan kehendak-Nya. Kehendak Allah bukanlah suatu sistem yang statis dan telah ditentukan untuk berlaku selamanya tanpa mengalami perubahan; ia lebih merupakan sesuatu yang meliputi seluruh lapangan kehidupan manusia, dan terungkap secara progresif.<sup>4</sup> Karena Islam memberikan tun tun an dalam semua lapangan kehidupan, maka fiqih yakni hukum Islam sebagaimana berkembang dari sejak awal, meliputi, dengan perhatian khusus, segi moral, relegius, sosial, ekonomi dan politik dalani kehidupan manusia. Itu sebabnya mengapa seorang manusia yang bertindak menurut hukum Islam,

---

<sup>4</sup> Hasan. Abroad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984, h. 28

dalam segala macam situasi dan kegiatan, dianggap memenuhi kehendak Allah, jadi hukum Islam adalah perwujudan dari kehendak Allah.

Pada prinsipnya Allah menurunkan hukum itu guna menciptakan kemaslahatan hidup bagi umat manusia<sup>5</sup>. Berdasarkan dari tujuan kemaslahatan umat itu, maka hukum harus berorientasi kepada *konteks kemanusiaan*. Hukum bukan sebuah tirani yang menjerat kebebasan bagi manusia tetapi hukum menginginkan dan memberikan keleluasaan bagi umat manusia untuk hidup lebih teratur, efisien dan efektif.

Al-qur'an yang notabene salah satu diantara sumber hukum Islam yang pertama, penuh dengan gagasan baru yang bersifat kekal ( berlaku ) dengan muatan-muatan yang global perlu penafsiran ulang yang lebih *humanis, emansipatoris* dengan tanpa merubah atau menghapus redaksi yang aslinya hanya penafsiran yang lebih di tekan kembali sehingga bisa relevan dengan perkembangan kondisi *publik*. Al-quran tidak mengatur teori ekonomi secara eksplisit ( mendetail ) tetapi Al-quran memberikan gambaran umum tentang cara berekonomi yang benar baik dari moral dalam berekonomi, ekonomi yang mengusung kepada kesejahteraan, keadilan, membebaskan kemelaratan, baik bagi objek maupun subjek ekonomi.

Al-Qur'an tidak harus ditafsirkan secara tekstual melulu, tetapi justru Al-Qur'an harus lebih ditafsirkan secara kontekstual supaya lebih mengena terhadap realitas masyarakat, sehingga Islam *Sholih al-Makan Wa al-Zaman* dapat termanifestasikan.<sup>6</sup> Secara jelas bahwa hukum Islam harus lebih ditekankan pada substansinya agar lebih berorientasi terhadap problem masyarakat.

---

<sup>5</sup> Kholaf. Wahab. Abdul, *Tarikh Tasyri'*, Ponogoro, Semarang, 1983, h. 37

<sup>6</sup> Mas'udi. Masdar. F, *Tajsir Emawifatoris*, Mizan, Bandung, 2004, h. 88

Berlaku bagi semua sumber hukum Islam yang empat (diakui jumhur Ulama), yaitu : **Al-Qur'an, al-Hadis, Ijma' dan Qiyas**, hal ini relevan dengan firman Allah yang termaktub dalam Firman Allah dalam Surat al-Nisa' Ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن

تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

"Wahai orang-orang yang beriman taatlah kepada Allah (Al-quran ), taatlah kepada Rosul (Al-hadits ), serta Ulil Amri ( ijma ), dan apabila kamu berbeda pendapat tentang sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rosulnya (Qiyas)."

## 2. Redefinisi (Mengartikan Ulang) Ekonomi Islam

Ilmu Ekonomi Islam merupakan ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai islam<sup>7</sup>. Hal ini tidak menutup kemungkinan bagi kaum Muslimin untuk mempelajari masalah-masalah ekonomi yang non-Muslim. Sebaliknya mereka yang diilhami oleh nilai-nilai Islam diperintahkan syariat untuk mempelajari masalah minoritas non-Muslim dalam sebuah negara Islam khususnya, dan mengenai kemanusiaan pada umumnya.

Definisi ilmu ekonomi Islam ini secara mencolok bertentangan dengan definisi modern ilmu ekonomi yang merupakan suatu "ilmu tentang umat manusia dalam usaha kehidupanyang biasa" untuk menyatakannya secara loebih jelas, dengan kata-kata Prof. Robbins : " ilmu ekonomi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari perilaku manusia sebagai hubungan antara tujuan dan sarana langka yang memiliki kegunaan-kegunaan alternatif . ketepatan definisi ini bukan tidak dapat dibantah, tetapi

---

<sup>7</sup> Abdul Mannan, *Ekonomi Islam: Teori dan Praktek*, PT. Intermasa, Jakarta, 1992, h. 19

bagaimanapun juga merupakan uraian baik mengenai pokok persoalan ilmu ekonomi modern yang terutama merupakan ilmu tentang manusia yang hidup dalam masyarakat. Tidak diragukan lagi bahwa ilmu ekonomi Islam adalah bagian dari sosiologi. Tetapi ia adalah ilmu pengetahuan sosial dalam arti yang terbatas. Karena dalam hal ini kita tidak mempelajari setiap individu yang hidup dalam masyarakat.

Ilmu ekonomi Islam adalah ilmu tentang manusia - bukan sebagai individu yang terisolasi tetapi mengenai individu sosial yang meyakini nilai-nilai hidup Islam. Hampir tidak terdapat perbedaan apapun antara ekonomi Islam dan ekonomi modern. Andai kata ada perbedaan hal itu terletak pada sifat dan volumenya. Itulah sebabnya mengapa perbedaan pokok antara kedua sistem ekonomi ini dapat ditemukan dengan memperhatikan penanganan masalah pilihan. Persoalan pilihan timbul dari kenyataan bahwa sumber daya kita begitu terbatas sehingga dipenuhinya suatu jenis keinginan berarti mengorbankan suatu kebutuhan lain yang harus terus tidak terpenuhi. Pertikaian yang abadi antara beraneka ragamnya keinginan dan kurangnya sarana, memaksa kita untuk mengadakan pilihan di antara kebutuhan-kebutuhan kita, guna menetapkan daftar prioritas dan kemudian mendistribusikan sumber daya kita itu sedemikian rupa sehingga mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan secara maksimum. Dalam ilmu ekonomi modern masalah pilihan ini sangat tergantung pada bermacam-macam tingkah masing-masing individu. Mereka mungkin tidak memperhitungkan persyaratan-persyaratan masyarakat. Namun dalam ekonomi Islam kita tidaklah berada dalam kedudukan untuk mendistribusikan sumber-sumber semua kita. Dalam hal ini ada suatu pembatasan moral yang serius berdasarkan ketentuan kitab suci al-quran dan sunnah atas tenaga individu.

Jadi secara kongkret dalam ilmu ekonomi Islam kita tidak hanya mempelajari individu sosial melainkan juga manusia dengan bakat relegius manusia. Ilmu ekonomi Islam dikendalikan oleh nilai-nilai dasar Islam dan ilmu ekonomi modern sangat dikuasai oleh kepentingan diri si individu.

### **3. Historikal Ekonomi Islam**

Maksud utama bagian singkat ini adalah untuk menyusun hipotesis bahwa walaupun prinsip fundamental Ilmu ekonomi Islam bersumber pada *Al-Qur'an* dan *Sunnah*, Tafsiran dan penafsiran kembali asas-asas ini (yang mengatur berbagai pokok persoalan) seperti nilai, pembagian kerja, sistem harga dan konsep "harga yang adil", kekuatan permintaan dan penawaran, konsumsi dan produksi, pertumbuhan penduduk, pengeluaran dan perpajakan pemerintah, peran negara, lintas perdagangan, monopoli, pengendalian harga, pendapatan dan pengeluaran rumah tangga, dan sebagainya, oleh sejumlah cendekiawan dan ahli ekonomi Islam telah diberi dasar operasional ilmu ekonomi Islam dan kesinambungan ide-ide ekonominya sejak mula-mulanya Islam. Sarjana-sarjana Muslim seperti Abu Yusuf (731-798), Yahya ibnu Adam (meninggal 818), El Hirri (1054- 1122), Tusi, Ibnu Taimiyah, Ibnu khaldun, Abu Darr Al-ghifari, Farabi, At Ghazali dan banyak lainnya yang telah menyumbang perkembangan ilmu pengetahuan ekonomi.

Barangkali tidak pada tempatnya untuk menyebut secara singkat sumbangan dari beberapa diantara mereka itu. Sumbangan Abu Yusuf terhadap Keuangan umum adaiah tekananya terhadap: peranan negara, pekerjaan umum dan perkembangan pertanian yang hahkan masih berlaku sampai sekarang ini.

Gagasan *Ibnu Taimiyah* tentang " harga ekuivalen", pengertiannya terhadap ketidak sempurnaan pasar dan pengendalian harga, tekanannya pada peranan negara untuk menjamin dipenuhinya kebutuhan-kebutuhan pokok rakyat, dan gagasannya mengenai hak milik, memberikan sejumlah petunjuk penting tentang teori kebijakan ekonomi Islam pada zaman kita sendiri. Definisi *Tusi* mengenai ihnu ekonomi menggaris bawahi pentingnya pertukaran, pembagian kerja dan kesejahteraan rakyat. Demikianlah *Tusi* dalam karyanya berbahasa Persia *Akhlaq--Nasiri* yang termashur, menulis : " bila setiap orang harus tetap tekun untuk menghasilkan makanan. pakaian, rumah dan alat-alatnya sendiri...tentu dia tidak akan tahan hidup karena dia tidak akan punya makanan dalam jangka waktu (lama) yang diperlukan. Tetapi karean orang bekerja sama maka dengan otomatis dia akan saling memburuhkan dan terjadilah kontak sosial dalam hal memenuhi kebutuhan secara tidak sadar telah terjadi hubungan ekonomi." Itulah pembagian kerja untuk kesejahteraan yang ditawarkan *Tusi* dalam gagasannya yang termuat dalam bukunya.

Sedangkan *Ibnu Kholdun*, cendekiawan arab dari Tunisia yang diseluruh dunia di akui sebagai bapak ilmu pengetahuan sosial telah memberikan definisi bagi ilmu ekonomi yang lebih luas ruang lingkupnya dari pada definisi *Tusi*. Dibandingkan dengan banyak ahli ekonomi yang kemudian ia telah dapat melihat dengan jelas hubungan erat antara ilmu ekonomi dan kesejahteraan manusia.

Referensinya tentang " ketentuan akal dan etika" memperlihatkan bahwa dia menganggap ilmu ekonomi sebagai ilmu pengetahuan yang positif dan normatif. Selanjutnya digunakan kata "*Massa*" ( *al-jambur* ) menunjukkan kenyataan bahwa maksudnya mempelajari ekonomi adalah untuk meningkatkan kesejahteraan massa,

bukannya kesejahteraan individu. Hal ini karena; hukum ekonomi dan sosial berlaku pada masa, dan tidak dapat banyak dipengaruhi oleh individu yang terekucil. *Ibnu kholdun* yang telah melihat adanya hubungan timbal balik antara faktor-faktor: ekonomi, politik, sosial, etika dan pendidikan. Dia memperkenalkan sejumlah gagasan ekonomi yang mendasar seperti pentingnya pembagian kerja, pengakuan terhadap pembentukan modal, lintas perdagangan, sistem harga dan sebagainya.

Secara keseluruhan, para cendekiawan Muslim pada umumnya dan *Ibnu Khaldun* pada khususnya dapatlah dianggap sebagai pelopor perdagangan fisiokrat dan penulis klasik ( seperti : *Adam Smit*, *Riucardo*, *Malthus*) dan penulis neo-klasik (seperti *Keynes*).

#### **4. Sistem Ekonomi Islam**

Sistem Ekonomi Islam adalah ilmu ekonomi yang dilaksanakan dalam praktek (penerapan ilmu ekonomi ) sehari-harinya bagi individu, keluarga, kerlompok masyarakat maupun pemerintah / penguasa dalam rangka mengorganisasi faktor produksi, distribusi, dan pemanfaatan barang, dan jasa yang dihasilkan tunduk dalam peraturan / perundang-undangan Islam. (*sunnatullah*)<sup>8</sup>

Dengan demikian sumber terpenting perundang-undangan perekonomian Islam adalah *Al-quran* dan *Sunnah*. Namun demikian, sangat disayangkan hingga saat ini belum ada suatu literatur yang mengupas tentang sistem ekonomi Islam secara menyeluruh. Memang sudah agak lama umat Islam mengalami suatu penyakit *pluralisme* ekonomi ( berada ditengah-tengah sistem ekonomi *liberal*, *komunis*, dan *sosialis* ).

---

<sup>8</sup> *Lubis.K.Suhrawardi, Hukum Ekonomi Islam*, Sinar Grafika, Jakarta, 2000, h. 14 l- 15

Hal ini ( *pluralisme sistem ekonomi* ) muncul disebabkan oleh ketidak mampuan umat Islam melahirkan suatu konsep sistem ekonomi Islam ( menggabungkan sistem ekonomi dan syari'at).<sup>9</sup> Kondisi ini oleh Muhammad Syafii Antonio dilukiskan dengan mengemukakan " di satu pihak kita mendapatka para ekonom, bangkir dan usahawan yang aktif dalam menggerakkan roda pembangunan ekonomi tetapi lupa membawa pelita agama karena memang tidak menguasai syari'at terlebih lagi *fiqh Muamalah* secara mendalam. Di lain pihak. kita menemukan para kiai dan ulama yang menguasai secara mendalam konsep-konsep iiqh dan disiplin ilmu lainnya tetapi kurang menguasai dan memantau fenomena ekonomi dan gejolak bisnis disekelilingnya. Akibatnya ada semacam tendensi : *biarlah kami mengatur urusan akhirat dan mereka untuk urusan dunia. Padahal islam adalah risalah untuk dunia dan akhirat*"

Sistem Ekonomi Islam adalah sistem ekonomi yang mandiri dan terlepas dari sistem ekonomi lainnya. Adapun yang membedakan sistem ekonomi islam dengan sistem ekonomi yang lain adalah sebagaimana diungkapkan oleh Suroso Imam Zadjuli dalam ahcmad Ramzy Tajodiin :

- a. Asumsi dasar / norma pokok ataupun aturan main dalam proses maupun interaksi kegiatan ekonomi yang diberlakukan. Dalam sistem ekonomi Islam yang menjadi asumsi dasamya adalah "Syari 'at Islam ". Syariat Islam tersebut diberlakukan secara menyeluruh baik terhadap individu, keluarga, kelompok, masyarakat, usahawan, maupun penguasa/pemerintah dalam memenuhi kebutuhan hidupnya baik untuk keperluan jasmani maupun rohani.

---

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 15



- b. Prinsip Ekonomi Islam adalah penerapan asas efisiensi dan manfaat dengan tetap menjaga kelestarian lingkungan alam.
- c. Motif Ekonomi Islam adalah mencari " keberuntungan" di dunia dan di akhirat selaku *kholifatullah* dengan jalan beribadah dalam arti yang luas.

Hal tersebut di dasarkan pada ketentuan yang terdapat dalam perintah ajaran Islam

- a. Ajaran Islam diajarkan secara totalitas: dalam seluruh kegiatan umat Islam termasuk dalam bidang ekonomi:
- b.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

" Hai orang-orang yang beriman ! masuklah kepada Islam secara Kaffah (keseluruhan/totalitas ) dan janganlah kamu ikuti jejak langkah setan, sungguh ia bagimu musuh yang nyata " ( QS. Al-baqarah : 208 ).

- c. Asas efisiensi dan menjaga kelestarian lingkungan :
- d.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ۖ

"telah tampak kerusakan di darat dan dilautan karena perbuatan tangan manusia supaya mereka kembali kejalanyang benar" (QS. Ar-Ruum :41) c).

Motif ekonomi adalah keberuntungan di dunia dan akhirat :

وَأَتَّبِعْ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الْدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ

*" Carialah pada apa yang dianugearkan Allah kepadamu negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari kehidupan duniawi dan berbuat baiklah sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu" ( QS. Al-Qassas: 77 )*

Berkaitan dengan dasar-dasar ekonomi Islam Gunawan Muhammad memberikan tawaran ; pertama : Ekonomi Islam ingin mencapai masyarakat yang berkehidupan sejahtera di dunia dan akhirat. Kedua ; hak milik relatif perorangan diakui sebagai usaha dan kerja secara halal dan dipergunakan untuk hal-hal yang halal pula. Ketiga : Dilarang menimbun harta benda dan menjadikannya terlantar. Keempat : dalam harta benda itu terdapat hak untuk orang miskin yang selalu meminta-Kelima ; Pada batas tertentu hak milik tersebut dikenakan Zakat. Keenam: Perniagaan diperkenankan akan tetapi riba dilarang. Ketujuh : Tidak ada perbedaan suku dan keturunan dalam bekerjasama, dan yang menjadi ukuran perbedaan hanyalah prestasi kerja.

## **5. Relevansi Ekonomi Islam dalam Kontek Ekonomi Indonesia**

Sistem Ekonomi Islam yang dijiwai ajaran-ajaran agama Islam memang dapat diamati berjalan dalam masyarakat-masyarakat kecil di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Namun dalam perekonomian yang sudah mengglobal dengan persaingan terbuka, bisnis Islam sering terpaksa menerapkan praktek-praktek bisnis yang non Islami. Misalnya, perusahaan yang berbentuk perseroan terbatas yang memisahkan kepemilikan dan pengelolaan dalam proses meningkatkan

modal melalui pasar modal ( bursa efek ) sering terpaksa menerima asas-asas sistem kapi tailsme yang tidak Islami.

Meskipun di Indonesia Islam merupakan agama mayoritas, namun dalam praktiknya ekonomi Islam secara penuh masih sulit untuk diterapkan. Sementara sistem ekonomi Pancasila yang dapat merespon warga non Islam kiranya dapat dikembangkan. Merujuk sila pertama **Ketuhanan Yang Maha Esa**, sistem ekonomi Pancasila menekankan pada moral pancasila yang menjunjung tinggi asas keadilan ekonomi dan keadilan sosial seperti Ketuhanan Yang Maha Esa, sistem ekonomi Pancasila menekankan pada moral pancasila yang menjunjung tinggi asas keadilan ekonomi dan keadilan sosial seperti halnya sistem ekonomi Islam. Tujuan sistem ekonomi pancasila maupun sistem ekonomi Islam itu sendairi adalah tercapainya keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia yang diwujudkan melalui dasar-dasar kemanusiaan dengan cara-cara yang nasionalistik dan demokratis.<sup>10</sup>

Pada dasarnya sistem ekonomi Islam di Indonesia sudah mulai dikembangkan meskipun hanya berbentuk simbolis, sebagai contoh perbankan yang telah didirikan Bank Syari'ah walaupun sistemnya masih identik dengan bank konvensional, tetapi prinsipnya adalah berbeda di mana bank konvensional menggunakan sistem bunga, sementara bank Syari'ah menggunakan sistem bagi hasil (*mudharabah* ).

## **6. Kontribusi Hukum Islam Terhadap Ekonomi Indonesia**

Sebagaimana di paparkan sebelumnya, meskipun sistem Ekonomi di Indonsia tidak secara langsung disebut

---

<sup>10</sup> Dewan Syari'ah Nasional, *Himpunan Fatwa Dewan Syari 'ah Nasional*, Jakarta, 2001, h. 21

sebagai sistem *Ekonomi Islam* tetapi *Ekonomi Pancasila*?<sup>11</sup>, namun pada dasarnya sama saja, karena sistem yang dijalankannya diilhami dengan nilai-nilai Islam, yang berpedoman pada al-Qur'an dan hadis Rasulullah SAW.

Saat ini perkembangan ekonomi Indonesia masih mengalami perjalanan yang labil disebabkan beberapa faktor yang menghambat perjalanan itu, baik faktor politik, sosial, pendidikan, hubungan Internasional, sistem pemerintahan yang belum mapan yang menyebabkan perkembangan ekonomi Indonesia tidak stabil. Apalagi dengan naiknya harga BBM yang berimplikasi kepada naiknya semua harga sektor kehidupan. Bersamaan dengan itu pengangguran di Indonesia pun semakin meningkat, taraf pendidikan ekonomi masyarakat pun semakin rendah, sedangkan ekonomi internasional memaksa kita untuk terus melangkah.

Islam melalui ajarannya telah memberikan kontribusi pemikiran hukumnya yang notabenehnya di bidang ekonomi terhadap perjalanan ekonomi di Indonesia, bentuk lebih kongkret yang bisa kita cermati secara riil, adanya Bank Syariah yang lebih berkiprah di bidang perbankan, dalam pemberdayaan modal umatpun telah ada kopersasi ( BMT ) yang mendukung ekonomi kerakyatan dengan orientasi kepada kesejahteraan bersama.

Menurut Prof. KH. Ali Yafie dalam bukunya *Fiqh Perdagangan Bebas*<sup>12</sup>, Islam memberikan sumbangsih pemikiran dalam hal perkembangan ekonomi di Indonesia melalui:

---

<sup>11</sup> Ekonomi Pancasila adalah Sistem Ekonomi Indonesia yang bernilai Pancasila, korelasi dengan Islam lebih di tekankan pada Sila Ketuhanan Yang Maha Esa, serta sila Keadilan bagi seluruh Rakyat Indonesia

<sup>12</sup> Yafie. Ali, *Fiqh Perdagangan Bebas*, Teraju Kelompok Mizan, Jakarta, 2003, h. 112

- a. pencerahan umat terhadap **Moral** dalam berekonomi, karena Islam lebih mengedepankan ajaran Akhlaq.
- b. Sistem Ekonomi yang diangkat oleh Islam di Indonesia adalah ekonomi yang berorientasi kepada kesejahteraan bersama, adil dan demokratis.
- c. Ekonomi Islam berusaha membuat ekonomi Indonesia mengangkat ekonomi rakyat kecil menjadi berkembang; dengan bantuan kongkret pemberian modal yang lebih berpihak kepada peminjam.
- d. Barang hasil produk industri di Indonesia lebih di tekankan pada kualitas **Halal** dan **Haram** berdasarkan dengan fatwa MUI.
- e. Pembentukan sistem perdagangan MLM ( Multi Level Marketing ) yang lebih Islami oleh sebagian Pengusaha Islam seperti, Ahad -Net, MQ-Net, Revell Global, Tianshi, DLL.

Pandangan Ali Yafie ini cukup relevan dengan usaha umat Islam di Indonesia dalam membangun perekonomian meskipun memang masih dalam tarap perkembangan, sebab ekonomi Islam masih harus bersaing dengan ekonomi konvensional yang biasanya lebih cenderung menghalalkan segala cara dengan orientasi kepuasan monopoli.

### C. Kesimpulan

Berdasarkan uraian tersebut di atas, kiranya dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Hukum Islam berifat elastis, artinya hukum Islam dapat berubah sesuai dengan perkembangan masyarakat, perubahan situasi dan kondisi serta perubahan kebutuhan manusia (sholih likulli makan wa zaman)

2. Hakekat tujuan hukum Islam adalah mendidik pribadi manusia dalam masyarakat, menegakkan keadilan dalam masyarakat dan memenuhi kepentingan, serta memelihara kebaikan hidup yang hakiki menuju tercapainya kebahagiaan jasmani, rohani, individu, sosial dunia dan akherat.
3. Lahirnya bisnis Islam seperti Muamalah, Asuransi Takaful, Ahad Net, MQ net, revell globa dan lain-lain merupakan perwujudan perkembangan ekonomi Islam yang akan memberikan pencerahan bagi pembangunan ekonomi di Indonesia
4. Peranan hukum Islam sangat penting terhadap pembangunan ekonomi di Indonesia, di mana hukum Islam akan selalu menghiasi dan menjadi rambu-rambu lalu lintas terhadap praktek-praktek ekonomi. Kapitalitas yang akan dapat mengancam sistem perkonomian di Indonesia yang berdasarkan pada sistem ekonomi Pancasila.

#### **D. Daftar Pustaka**

- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara*, Mizan, Bandung, 2004.
- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Pustaka Pelajar, Yagyakarta, 1997.
- Ali, Zainuddin, *Hukum Ekonomi Syari'ah*, Sinar Grafika, Jakarta, 2008.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Pustaka, Bandung, 1984.
- Ja'far, A. Khumedi, *Hukum Perdata Islam di Indonesia Aspek Hukum Keluarga dan Bisnis*, Gemilang Publisher, Surabaya, Cet. III, 2018.
- Lubis, K. Suhrawardi, *Hukum Ekonomi Islam*, Sinar Grafika, Jakarta, 2000.

- M. Parera, Frans, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, LP3ES, Jakarta, 1990.
- Kadri. Muhammad, *Hukum Ekonomi Syari'ah*, Sinar Grafika, Jakarta, 2012.
- Mannan, Abdul, *Ekonomi Islam: Teori dan Praktik*, PT. Intermasa, Jakarta, 1992.
- Marlow, Louis, *Masyarakat Esaliter*, Mizan, Bandung, 1999.
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan*, Serambi, Jakarta, 2004.
- Syafe'i, Rachmat, *Fiqih Muamalah*, Pustaka Setia, Bandung, 2001.
- Yafie, Ali, *Perdagangan Bebas*, Teraju, Jakarta, 2003.

# PROSPEK INVESTASI SUKUK BERBASIS WAKAF DI INDONESIA

Khoiruddin, M.S.I.

## A. Pendahuluan

Dijelaskan dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) No: 32/DSN-MUI/IX/2002, bahwa Obligasi Syariah (sukuk) adalah suatu surat berharga jangka panjang berdasarkan prinsip syariah yang dikeluarkan emiten kepada pemegang obligasi syariah yang mewajibkan emiten untuk membayar pendapatan kepada pemegang obligasi syariah berupa bagi hasil/margin/fee serta membayar kembali dana obligasi pada saat jatuh tempo.

Dari sisi pasar modal sendiri, penerbitan *sukuk* sesungguhnya muncul sehubungan dengan berkembangnya lembaga-lembaga keuangan syariah, seperti asuransi syariah, dana pensiun syariah, reksa dana syariah, dan lembaga-lembaga lain, yang membutuhkan alternatif penempatan investasi. Bahkan produk syariah, seperti *sukuk*, dapat dinikmati dan digunakan siapa pun, sesuai falsafah syariah yang sudah seharusnya memberi manfaat (maslahat) kepada seluruh semesta alam. Investor konvensional akan tetap bisa berpartisipasi dalam *sukuk* syariah, jika dipertimbangkan bisa memberi keuntungan kompetitif, sesuai profil risikonya, dan juga likuid. Sementara obligasi konvensional, investor base-nya justru



terbatas karena investor syariah tidak bisa ikut ambil bagian disitu.

Walaupun perkembangan akan sukuk sendiri belum begitu pesat masih menunjukkan 16,18%, namun harapannya ke depan, peran sukuk ini diperkirakan akan semakin signifikan di Indonesia. Dengan adanya instrumen pasar modal syariah berupa sukuk ini diharapkan selain dapat berperan dalam menumbuhkan perekonomian nasional, sukuk juga dapat menjadi sarana berinvestasi yang dapat memberikan keuntungan ekonomis yang real bagi masyarakat. Inovasi-inovasi pun dapat dikembangkan, salah satunya adalah “sukuk berbasis wakaf”.

Inisiator dari peluncuran sukuk berbasis wakaf ini adalah Bank Indonesia, Badan Wakaf Indonesia dan Kementerian Keuangan. Peluncuran sukuk ini karena ada peluang besar memanfaatkan aset wakaf di Indonesia. Dimana aset tanah wakaf di Indonesia mencapai 414 juta hektare. Jika dinominalkan, nilainya mencapai Rp 2.050 triliun. Dari jumlah tersebut, 66,25 persen di antaranya sudah bersertifikat dan sisanya belum mengantongi sertifikat. Namun sangat disayangkan, mayoritas tanah wakaf ini adalah *idle asset*, dengan kata lain tidak produktif. Tanah wakaf hanya dipakai buat kuburan, masjid, dan pesantren. Jika diberdayakan dengan dibangun apartemen, ruko, mal, dan lain sebagainya, bisa disewakan berkali-kali lipat. Bahkan ribuan pesantren dapat dibangun dari keuntungan wakaf tersebut.

Walaupun sukuk ini merupakan instrumen investasi yang menjanjikan, akan tetapi masih banyak warga masyarakat yang tidak tahu, khususnya nazir (pengelola wakaf) atau ragu-ragu dan masih khawatir terhadap eksistensi sukuk sebagai instrumen investasi, khususnya sukuk berbasis wakaf, baik dari segi kehalalan, payung hukum pelaksanaannya, maupun keuntungannya.

Karena sejak diluncurkan oleh Bank Indonesia, Badan Wakaf Indonesia, dan Kementerian Keuangan, belum ada aturan yang mengaturnya, baik berupa Undang-Undang, peraturan menteri, maupun fatwa DSN-MUI. Oleh karena itu, dirasa masih sangat penting untuk dikaji dari berbagai aspeknya, terutama dari segi kehalalan, payung hukum, dan keuntungan bagi masyarakat, serta risiko yang mungkin timbul, dan juga kiat berinvestasi di dalam sukuk berbasis wakaf di Indonesia.

## **B. Pembahasan**

### **1. Pengertian Sukuk Berbasis Wakaf**

Sukuk (obligasi syariah) berbeda dengan obligasi konvensional. Semenjak ada konvergensi pendapat bahwa bunga adalah riba, maka instrumen-instrumen yang punya komponen bunga (interest-bearing instruments) ini keluar dari daftar investasi halal. Karena itu, dimunculkan alternatif yang dinamakan obligasi syariah.

Di mana obligasi Syariah adalah suatu surat berharga jangka panjang berdasarkan prinsip syariah yang dikeluarkan Emiten kepada pemegang Obligasi Syari'ah yang mewajibkan Emiten untuk membayar pendapatan kepada pemegang Obligasi Syari'ah berupa bagi hasil/margin/fee, serta membayar kembali dana obligasi pada saat jatuh tempo".<sup>363</sup>

Pada awalnya, penggunaan istilah "obligasi syariah" sendiri dianggap kontradiktif. Obligasi sudah menjadi kata yang tidak lepas dari bunga sehingga tidak dimungkinkan untuk di-syariah-kan. Namun sebagaimana pengertian bank syariah adalah bank yang menjalankan prinsip syariah, tetap menghimpun dan menyalurkan dana, tetapi tidak

---

<sup>363</sup> Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 32/DSN-MUI/IX/2002.

dengan dasar bunga, demikian juga adanya pergeseran pengertian pada obligasi.

Mulanya obligasi dikenal sebagai instrumen *fixed income* karena memberikan kupon dengan bunga tetap (*fixed*) sepanjang tenornya. Kemudian dikembangkan juga “obligasi dengan kupon bunga mengambang (*floating*)” sehingga bunga yang diterima pemegang obligasi tidak lagi tetap. Dalam hal obligasi syariah, kupon yang diberikan tidak lagi berdasarkan bunga, tetapi bagi hasil atau margin/fee.

Menarik untuk memperhatikan bahwa Fatwa Dewan Syari’ah Nasional No: 32/DSN- MUI/IX/2002 tersebut memberikan pertimbangan awal bahwa obligasi yang selama ini (konvensional) didefinisikan masih belum sesuai dengan syariah. Karenanya, obligasi yang dibenarkan menurut syariah, yaitu obligasi yang berdasarkan prinsip syariah.

Pada perkembangan selanjutnya, obligasi dalam Islam dikenal dengan istilah “sukuk”. Sukuk merupakan istilah baru yang dikenalkan sebagai pengganti dari istilah obligasi syariah (*Islamic Bonds*). Sukuk adalah sertifikat yang menunjukkan nilai yang sama setelah penutupan *subscription*, penerimaan dari nilai atas sertifikat dan meletakkannya untuk digunakan sebagaimana rencana, pemilikan saham dan hak atas asset yang nampak, penggunaan dan jasa, dan *equity* atas proyek yang disebutkan atau *equity* atas aktivitas investasi tertentu.<sup>364</sup>

Kata sukuk berasal dari bahasa Arab, yaitu merupakan jamak dari *Sakk*, bermakna akta atau sertifikat kepemilikan. Sumber lain menyebutkan kan, kata tersebut kemudian menjadi asal

---

<sup>364</sup> Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institution (AAOIFI), tahun 2002.

dari kata '*cheque*' dalam bahasa Eropa yang berarti sebuah dokumen yang merepresentasikan sebuah kontrak (*contracts*) atau pengalihan kepemilikan (*conveyance of rights*), obligasi (*obligations*) atau kewajiban yang harus dipenuhi (*monies done*) berdasarkan prinsip syari'ah. Namun demikian, fakta historis menunjukkan bahwa sukuk merupakan produk yang digunakan secara luas pada abad pertengahan Islam untuk mentransfer kewajiban keuangan yang berasal dari perdagangan dan kegiatan komersial lainnya.<sup>365</sup>

Kata *sakk* tersebut dapat ditelusuri dengan mudah pada literatur Islam komersial klasik, dan menurut sejarah, secara umum biasa digunakan untuk perdagangan internasional di wilayah muslim pada abad pertengahan. *Sakk* ini digunakan oleh para pedagang pada masa itu sebagai dokumen yang menunjukkan kewajiban finansial yang timbul dari usaha perdagangan dan aktivitas komersial lainnya. Akan tetapi, sejumlah penulis Barat pada abad pertengahan memberikan kesimpulan bahwa kata *sakk* merupakan kata dari suara latin "*cheque*" atau ; *check*" yang biasanya digunakan pada perbankan kontemporer.

Sedangkan AAOIFI (*The Accounting and Auditing Organisation of Islamic Financial Institutions*) mendefinisikan sukuk sebagai sertifikat bernilai sama yang merupakan bukti kepemilikan yang tidak dibagikan atas suatu aset, hak manfaat, dan jasa-jasa atau kepemilikan atas proyek atau kegiatan investasi tertentu. Sukuk pada prinsipnya mirip seperti obligasi konvensional, dengan perbedaan pokok, antara lain berupa penggunaan konsep imbalan dan bagi hasil sebagai

---

<sup>365</sup> Ismail, Rifki dan Khairunnisa Musari, *Sukuk Menjawab Resesi*, (Jurnal Ekonomia- Republika, 2009).

pengganti bunga, adanya suatu transaksi pendukung (*underlying transaction*) berupa sejumlah tertentu aset yang menjadi dasar penerbitan sukuk, dan adanya akad atau perjanjian antara para pihak yang disusun berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Selain itu, sukuk juga harus distruktur secara syariah agar instrumen keuangan ini aman dan bebas dari *riba*, *gharar*, dan *maysir*.<sup>366</sup>

Sedangkan sukuk berbasis wakaf ini merupakan integrasi wakaf dengan sukuk. Dalam fiqh sukuk berbasis wakaf ini disebut dengan istilah *sukuk al-intifa'*. Aset wakaf digunakan sebagai *underlying* (pendukung) penerbitan sukuk. Di mana sukuk adalah sertifikat bernilai sama yang merupakan bukti kepemilikan yang tidak dibagikan atas suatu aset, hak manfaat, dan jasa-jasa atau kepemilikan atas proyek atau kegiatan investasi tertentu.<sup>367</sup>

Penerbit sukuk berbasis wakaf ini bisa dari berbagai pihak pelaku pasar bahkan swasta. Bahkan dari sisi cost, penerbitan sukuk berbasis wakaf akan lebih efisien, karena *underlying* aset berupa tanah disediakan oleh pengelola wakaf (Nadzir), baik wakaf yang dikelola oleh pemerintah maupun swasta.

## 2. Payung Hukum Sukuk Berbasis Wakaf

Faktor utama yang melatarbelakangi hadirnya sukuk sebagai salah satu instrumen dalam sistem keuangan Islam adalah ketentuan al-Qur'an dan al-Sunnah yang melarang *riba*,<sup>368</sup> *maysir*,<sup>369</sup> *gharar*,<sup>370</sup> bertransaksi dengan kegiatan

---

<sup>366</sup> Khaerul Umam, *Pasar Modal Syariah dan Praktik Pasar Modal Syariah*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm. 173.

<sup>367</sup> Khaerul Umam, *Pasar Modal Syariah.....*, hlm. 173.

<sup>368</sup> Terdapat sejumlah ayat ekonomi dalam Al-Qur'an yang berbicara tentang larangan *riba*. Turunnya ayat mengenai *riba* dalam Al-Qur'an secara bertahap, yaitu dalam empat tahap, yang terdiri dari 8 ayat dalam 4 surat, yaitu Q.S. al-Rum: 39, Q.S. al-Nisa' [4] 160, Q.S. Ali 'Imran [3]: 130, dan Q.S. al-Baqarah [2]: 275-279.

atau produk haram, serta terbebas dari unsur *tadlis* (penipuan).<sup>371</sup>

Legalitas sukuk bersumber utama dari Q.S Al-Baqarah [2]: 282. Dewan fikih (*fiqh academy*) dari *Organization of the Islamic Conference* (OIC) dalam *The 4th Annual Plenary Session* February 1988 di Jeddah, telah menyatakan bahwa syariah menuntut dokumentasi kontrak sebagaimana termuat dalam Q.S Al-Baqarah: 282 tersebut. Suatu transaksi yang tidak dilakukan secara tunai (*cash*) harus diwakili oleh sebuah dokumentasi sebagai bukti transaksi yang menggambarkan adanya hak dan kewajiban antara kedua belah pihak yang bertransaksi. Dewan fiqh OIC memutuskan bahwa:

- a. Pengumpulan aset dapat direpresentasikan dalam sebuah catatan tertulis (*written note*) atau surat berharga (*bond*);
- b. Surat berharga atau catatan ini dapat dijual pada harga pasar (*market price*) sepanjang komposisi dari masing-

---

<sup>369</sup> Larangan terhadap kegiatan yang mengandung *maysir* dapat ditemukan pada Q.S Al-Maidah: 90, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ.

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.*

<sup>370</sup> Jika larangan *maysir* disebutkan dengan jelas dalam Al-Qur'an, larangan *gharar* tidak disebutkan dengan jelas dalam al-Qur'an. *Gharar* adalah perilaku terlarang yang harus dihindari dalam setiap transaksi. Kata *gharar* dan derivasinya, diulang 27 kali dalam al-Quran, akan tetapi al-Quran menggunakan untuk term dalam teologi dan keagamaan (*religious*). Oleh karena itu, para fuqaha tidak merefer al-Quran dalam kaitannya dengan larangan *gharar* dalam transaksi. Ahmad Hidayat Buang, *Studies in The Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar*, (Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2000), h. 32-33. Bahkan Vogel menandakan bahwa kata *gharar* dalam al-Quran tidak pernah disebutkan dalam kaitannya dengan transaksi. Frank E. Vogel dan Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance*, (London: Kluwer Law International, 1998), h. 64.

<sup>371</sup> Untuk transaksi yang mengandung unsur *bathil* (haram), sejumlah ayat seperti Q.S Al-Baqarah: 188, Q.S Al-Maa'idah: 38, Q.S. Al-Israa': 81, Q.S. Al-Muthaffifiin: 1-3, dan Q.S. An Nisaa': 81 secara tegas melarang. Begitu pula dalam Q.S An-Nisaa': 29. Sedangkan untuk larangan *tadlis* tercermin pada Q.S Al-An'am: 152.

masing kelompok aset, yang direpresentasikan dengan obligasi tersebut, meliputi mayoritas aset fisik dan hak finansial (*financial right*) dengan hanya minoritas yang menjadi uang tunai dan utang interpersonal.<sup>372</sup>

Dari sisi ketentuan hukum positif, pemerintah telah mengesahkan Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN). Ketentuan tersebut yang digunakan dalam rangka menjamin kepastian hukum untuk menerbitkan Sukuk Negara.

Di Indonesia praktik sukuk dan wakaf diatur secara terpisah atau berdiri sendiri-sendiri, tidak ada aturan khusus yang mengatur tentang pengintegrasian sukuk dengan wakaf atau sukuk berbasis wakaf. Aturan sukuk dan wakaf ini masing-masing dapat dilihat berikut:

a. Sukuk

- 1). Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN).
- 2). Fatwa No: 20/DSN-MUI/IV/2001. Usaha Halal Emiten.
- 3). Fatwa DSN-MUI No. 32/DSN-MUI/IX/2002. Akad Penerbitan Obligasi Syariah.
- 4). Fatwa No: 33/DSN-MUI/ IX/2002. Obligasi Syariah Mudharabah.
- 5). Fatwa Nomor: 59/DSN-MUI/V/2007. Obligasi Syariah Mudharabah Konversi.
- 6). Fatwa Nomor: 65/DSN-MUI/III/2008. Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu Syariah (HMETD Syariah).
- 7). Fatwa Nomor: 66/DSN-MUI/III/2008. Waran Syariah.

---

<sup>372</sup> Salman Syed Ali, *Islamic Capital Market Products: Developments and Challenges*, (Jeddah: IRTI IDB, 2005), hlm. 18-26.

- 8). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.
- 9). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 70/DSN-MUI/VI/2008 tentang Metode Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara.
- 10). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 71/DSN-MUI/VI/2008 tentang *Sale and Lease Back*.
- 11). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 72/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara *Ijarah Sale and Lease Back*.
- 12). Fatwa Nomor: 76/DSN-MUI/VI/2010. SBSN Ijarah Asset To Be Leased.
- 13). Fatwa Nomor: 80/DSN-MUI/III/2011. Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek.
- 14). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.
- 15). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 70/DSN-MUI/VI/2008 tentang Metode Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara.
- 16). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 71/DSN-MUI/VI/2008 tentang *Sale and Lease Back*.
- 17). Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 72/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara *Ijarah Sale and Lease Back*.
- 18). Peraturan Bapepam dan LK Nomor IX.A.13

b. Wakaf

- 1) Peraturan pemerintah No. 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan Tanah Milik;
- 2) Permendagri No. 6 Tahun 1977 Tentang Tata Pendaftaran Tanah mengenai Perwakafan Tanah Milik;



- 3) Permenag No. 1 Tahun 1978 tentang Peraturan Pelaksanaan PP No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik;
- 4) Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf;
- 5) Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf;
- 6) Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI);
- 7) Peraturan Badan Wakaf Indonesia Nomor 1 Tahun 2008 tentang Prosedur Penyusunan Rekomendasi terhadap Permohonan Penukaran/ Perubahan Status Harta Benda Wakaf;
- 8) Peraturan Badan Wakaf Indonesia Nomor 3 Tahun 2008 tentang Tata Cara Pendaftaran dan Penggantian Nazhir Harta Benda Wakaf Tidak Bergerak Berupa Tanah;
- 9) Peraturan Menteri Agama Nomor 4 Tahun 2009 tentang Administrasi Pendaftaran Wakaf Uang;
- 10) Peraturan Badan Wakaf Indonesia Nomor 1 Tahun 2009 tentang Pedoman Pengelolaan dan Pengembangan Harta Benda Wakaf Berupa Uang;
- 11) Peraturan Menteri Agama Nomor 73 Tahun 2013 tentang Tata Cara Perwakafan Benda Tidak Bergerak dan Benda Bergerak Selain Uang.

Dari aspek ekonomi, jika dipraktekkan di Indonesia, pengintegrasian sukuk dengan wakaf (baca: sukuk berbasis wakaf) ini merupakan instrumen investasi yang menjanjikan, akan tetapi masih banyak warga masyarakat yang tidak tahu, khususnya nazir (pengelola wakaf) atau ragu-ragu dan masih khawatir terhadap eksistensi sukuk sebagai instrumen investasi, baik dari segi kehalalan maupun payung hukum pelaksanaannya. Hal ini wajar karena dari aspek hukum (payung hukum), sejak

diluncurkan oleh Bank Indonesia (BI), Badan Wakaf Indonesia (BWI), dan Kementerian Keuangan, belum ada aturan yang mengaturnya, baik berupa Undang-Undang, peraturan menteri, maupun fatwa DSN-MUI.

### **3. Implementasi dan Sistem Sukuk Berbasis Wakaf**

Inovasi-inovasi baru selalu dicetuskan untuk mengembangkan dan memberdayakan sukuk dan harta wakaf di Indonesia. Dimana wakaf yang tidak produktif harus diproduktifkan agar lebih menguntungkan bagi masyarakat. Bahkan penyatuan sukuk dan wakaf kalau itu dapat menguntungkan dari sisi ekonomi, maka hal tersebut harus dilakukan. Inilah yang dicetuskan oleh Bank Indonesia sebagai inisiator dalam menyandingkan sukuk dan wakaf, dengan istilah “sukuk berbasis wakaf”.

Peluncuran sukuk berbasis wakaf pertama kali dilakukan dalam acara Indonesia Sharia Economics Festival (ISEF) di Grand City Surabaya, pada hari Selasa tanggal 25 Oktober 2016. Sebagaimana diungkapkan oleh Rifki Ismal – Asisten Direktur Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah Bank Indonesia –bahwa Bank Indonesia (BI), Badan Wakaf Indonesia (BWI), dan Kementerian Keuangan (Kemenkeu) hanya meluncurkan model sukuk wakaf. Sukuk ini dapat diterbitkan oleh pelaku pasar, bisa perusahaan swasta ataupun Badan Usaha Milik Negara (BUMN). Adapun *underlying asset* sukuk ini adalah aset wakaf.<sup>373</sup>

Melirik wakaf berarti mencari celah untuk memberdayakan aset ekonomi masyarakat. Hal ini disebabkan oleh ketersediaan sarana ekonomi yang terdapat dalam wakaf itu sendiri. Maksud dari ekonomi disini adalah sisi-sisi finansial material sebagai kebutuhan

---

<sup>373</sup><http://www.republika.co.id/berita/koran/syariah-koran/16/10/26/ofnd081-sukuk-berbasis-wakaf-diluncurkan>.

dasar yang bisa diperoleh melalui pengelolaan dan pengembangan harta wakaf. Berdasarkan asumsi ini, harta wakaf memang harus dikelola secara produktif agar menghasilkan peluang-peluang bagi terbukanya sektor-sektor strategis yang menguntungkan, salah satunya adalah mengintegrasikan wakaf dengan sukuk. Dengan demikian akan harta wakaf menjadi produktif dan menghasilkan sesuatu, seperti membuka lapangan kerja baru, pengelolaan pelayanan publik yang meringankan beban ekonomi masyarakat, dan memberikan fasilitas bagi pengembangan usaha ekonomi kecil dan menengah.<sup>374</sup>

Pada konteks Indonesia, sukuk berbasis wakaf atau *sukuk al-intifa* ini bisa dimanfaatkan untuk banyak hal, seperti pembangunan pasar, rumah sakit, gedung perkantoran, pesantren hingga sekolah. Kita pun bisa mencari terobosan produk baru yang lebih sesuai untuk diterapkan. Harapannya, dampak terhadap masyarakat dapat dirasakan secara luas dengan memanfaatkan harta wakaf yang *idle* untuk diproduktifkan.

Untuk prakteknya, secara sederhana (opsi 1), mekanisme sukuk ini menggunakan akad *ijarah* (sewa), yaitu dengan menyewakan aset wakaf kepada penerbit sukuk. Penerbit kemudian akan menerbitkan sukuk kepada investor. Setelah uang dari investor masuk, penerbit akan menghubungi kontraktor untuk dibangun aset di atas tanah wakaf. Selanjutnya, aset tersebut disewakan ke pihak ketiga. Uang sewa dibayar ke penerbit sukuk, kemudian dibayar juga ke nazir (pengelola aset wakaf). Pada akhir periode aset wakaf tadi menjadi milik nazir, kembali ke nazir. Tanah dan bangunan dikelola oleh nazir.

---

<sup>374</sup> Dir. Pemberdayaan Wakaf Kemenag RI, *Panduan Pemberdayaan Tanah Wakaf Produktif Strategis di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2008), hlm.14.

Contoh lain (opsi 2), yaitu nazir (pengelola wakaf) menyewakan tanah wakaf yang dikelolanya kepada pihak developer yang tertarik, misalkan perusahaan A. Biaya sewa yang disepakati, yang harus dibayarkan oleh A, adalah dalam bentuk gedung, dan bukan dalam bentuk uang tunai. Katakan masa kontraknya adalah 25 tahun. Maka setelah 25 tahun, A berkewajiban memberikan gedung kepada nazir sebagai biaya sewa atas tanah wakaf yang dikelolanya. Jadi, sistem pembayarannya tidak dilakukan setiap bulan atau setiap tahun, melainkan secara penuh (*lump sum*) setelah berakhir masa sewa.

Selanjutnya, A segera membangun gedung yang diperlukannya. Tentu saja sebagai sebuah perusahaan, A ingin mendapat laba yang sesuai dengan investasi yang dilakukan. Untuk itu, A menyewakan gedung tersebut kepada perusahaan lain yang tertarik, misalkan perusahaan real estate B selama 20 tahun, dengan perjanjian bahwa biaya sewa akan dibayar B setiap tahun (atau setiap bulan).

Mengingat besarnya dana awal yang dibutuhkan, B kemudian menerbitkan *sukuk ijarah* di lantai bursa. Dengan penerbitan sukuk ini, B memiliki modal yang cukup untuk mulai beroperasi dan membayar kewajiban biaya sewa kepada A setiap tahunnya. Sukuk yang diterbitkan B inilah yang disebut sebagai sukuk berbasis wakaf atau *sukuk al-intifa*. Dikatakan *al-intifa* (mengambil manfaat) karena sukuk tersebut (yang diterbitkan B) pada dasarnya bukanlah sukuk yang berbasis tanah, melainkan gedung. Gedung yang ada sesungguhnya merupakan biaya yang harus dibayarkan A kepada nazir, karena A telah memanfaatkan tanah wakaf yang dikelolanya. Sehingga, ketika B menerbitkan sukuk, pada dasarnya yang dijadikan sebagai *underlying asset*-nya adalah dalam bentuk “manfaat”. Jadi B mengambil manfaat dari apa yang dibayarkan A kepada nazir.

Praktik pengintegrasian wakaf dengan sukuk ini sudah dilakukan oleh Arab Saudi dalam pembangunan Zamzam Tower di Makkah. Tanah bangunan Zamzam Tower adalah tanah wakaf, yang disewakan ke Binladen Company selama 75 tahun. Juga dilakukan oleh Turki, Kuwait dan Singapura, tanah wakaf sudah bisa dioptimalkan menjadi komersial namun tetap dalam prinsip syariah.

Di Singapura, di mana Majelis Ugama Islam Singapura (MUIS), mampu memberdayakan sejumlah aset wakafnya sehingga memberikan keuntungan ekonomis. Pada tahun 2001, MUIS mampu memanfaatkan salah satu tanah wakafnya untuk membangun gedung perkantoran enam lantai untuk disewakan, sehingga asetnya bisa meningkat empat kali lipat, dari 25 juta dolar Singapura menjadi 100 juta dolar Singapura dalam waktu lima tahun.

Untuk itu, implementasi dan pengembangan model sukuk berbasis wakaf di Indonesia sangat cocok diterapkan dan menjadi suatu keharusan agar harta wakaf bisa produktif dan keuangan syariah, dalam hal ini sukuk, lebih banyak variasinya. Dimana Bank Indonesia (BI) akan bekerja sama dengan Badan Wakaf Indonesia (BWI), Badan Zakat Nasional (Baznas), Kementerian BUMN, Kementerian Keuangan, dan Kementerian Sosial. Kementerian Sosial ikut serta dilibatkan mengingat selama ini karakteristik wakaf digunakan untuk tujuan sosial.

Menghubungkan tanah wakaf ke sukuk, pada satu sisi muncul lantaran instrumen syariah tersebut saat ini sudah sangat berkembang, meliputi sukuk berbasis proyek (PBS), SPNS, Sukri, Sukuk Dana Haji, dan sebagainya. Pada sisi lain, ini juga upaya untuk memperdalam pasar keuangan syariah di Indonesia. Saat ini terdapat 19 variasi akad sukuk, yang terdiri dari 7 struktur sukuk mudharabah dan 12 struktur sukuk ijarah. Pada 20 Oktober 2015, jumlah sukuk di pasar

modal ada sebanyak 41 dengan nilai outstanding mencapai Rp 8,284 triliun.

Berdasarkan data bank sentral, pasar sukuk sudah sangat berkembang. Indonesia sudah menerbitkan sukuk hingga Rp 560 triliun dengan outstanding per 6 Oktober mencapai Rp 407 triliun. Untuk sukuk korporat sendiri sudah terbit Rp18,7 triliun dengan outstanding Rp10,7 triliun. Bahkan Indonesia menjadi salah satu penerbit sukuk global terbesar di dunia dengan penerbitan mencapai US\$ 10,15 triliun dengan outstanding US\$ 9,5 miliar, dari total penerbitan *sovereign* sukuk US\$ 45,17 miliar selama 2009-2016. Indonesia berada di atas Turki, Qatar, Singapura, Malaysia, UEA Dubai, Hong Kong, Bahrain, dan Afsel.

Transaksi pasar keuangan syariah masih dangkal dibanding konvensional yang seharusnya bisa mencapai Rp10-15 triliun per hari. Dari itu BI terus berupaya memperdalam transaksi pasar keuangan syariah yang masih berkisar antara Rp 600 miliar-Rp1 triliun per harinya, di antaranya dengan menerbitkan *beleid* tentang sertifikat investasi mudharabah (*siva*), sertifikat perdagangan komoditas berprinsip syariah (*sika*), repo syariah, mini MRA syariah, *hedging* syariah serta NCD syariah.

#### **4. Analisis Payung Hukum dan Kehalalan Implementasi Sukuk Berbasis Wakaf**

Dengan demikian implementasi sukuk yang diintegrasikan dengan wakaf, dimana harta wakaf dijadikan sebagai *underlying asset sukuk*, untuk sementara sebelum DSN-MUI dan juga peraturan perundang-undangan dikeluarkan, maka harus merujuk pada aturan yang ada pada sukuk dan wakaf, baik dari segi akad maupun dalam sistem *fee* dan pembagian keuntungannya.

Untuk implementasi di Indonesia, sukuk berbasis wakaf tidak banyak warga masyarakat yang tahu, khususnya nazir (pengelola wakaf). Hal ini menimbulkan keraguan dan kekhawatiran terhadap eksistensi pengintegrasian sukuk dengan wakaf (sukuk berbasis wakaf) sebagai instrumen investasi, khususnya dari segi kehalalannya.

Implementasi pengintegrasian wakaf dengan sukuk ini sudah dilakukan oleh Arab Saudi dalam pembangunan Zamzam Tower di Makkah. Tanah bangunan Zamzam Tower adalah tanah wakaf, yang disewakan ke Binladen Company selama 75 tahun. Juga dilakukan oleh Turki, Kuwait dan Singapura, tanah wakaf sudah bisa dioptimalkan menjadi komersial namun tetap dalam prinsip syariah.

Implementasi dari sukuk berbasis wakaf, akad yang digunakan adalah akad ijarah (sewa), dengan menjadikan harta wakaf sebagai *underlying asset*, di mana secara fisik harta wakaf tetap, investor hanya memanfaatkan harta wakaf. Hal ini secara hukum bisnis syariah (fiqh mumalah) sah. Sebagaimana dinyatakan oleh Monzer Kahf, para ulama terdahulu telah memikirkan model-model pembiayaan wakaf tanah. Hal ini menunjukkan bahwa pembiayaan merupakan hal penting yang harus dipikirkan nazhir sebelum melakukan pengelolaan dan pengembangan aset wakaf.<sup>375</sup> Pada masa sekarang, model-model pembiayaan bertambah banyak, seiring dengan kemunculan lembaga keuangan Islam, sehingga memungkinkan nazhir untuk mengadakan kerjasama dengan lembaga keuangan Islam dalam pembiayaan tanah wakaf, atau dengan menggalang

---

<sup>375</sup> Monzer Kahf, *al-Waqf al-Islamy, Tathwuruh, Idāratuh, Tanmiyyatuh*, (Suriah: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 242.

dana dari masyarakat atau publik, dengan model wakaf uang, wakaf saham atau wakaf amal kolektif.<sup>376</sup>

Model-model pembiayaan dalam wakaf juga telah menjadi perhatian para fuqaha sejak dulu. Pendapat fuqaha tentang model-model pembiayaan wakaf dapat ditemukan dalam kitab fiqh karangan mereka atau fatwa-fatwa mereka. Al-Wansyarisy menjelaskan dalam kitabnya bahwa madzab Maliki membolehkan akad al-Musāqāt dalam wakaf. Pengarang kitab *al-'Atabiyah fi al-Fiqh al-Maliki*, menyatakan: "Apabila wakaf diperbolehkan wakaf dengan cara menyewakannya atau dengan akad al-muzāra'ah, atau akad al-musāqāt, maka akad- akad tersebut adalah sah dan dapat dimiliki secara sempurna".<sup>377</sup>

Ada beberapa model pembiayaan wakaf yang dipraktekkan oleh ulama terdahulu, dan menyebutnya sebagai model pembiayaan tradisional, yaitu: penambahan wakaf lama dengan wakaf baru, al-Iqtirādh (peminjaman), Ibdāl dan istibdāl (penukaran), Hukr (Sewa Berjangka Panjang dengan Lump Sum Pembayar di Muka yang Besar), al-Ijāratāin (penyewaan dengan dua kali pembayaran).<sup>378</sup> Model pembiayaan wakaf tanah apabila ditarik garis besarnya tidak terlepas dari tiga prinsip pembiayaan Islam, yaitu: prinsip bagi hasil/ resiko (musyārahah) , prinsip jual beli (ba'i) dan prinsip sewa (ijārah).<sup>379</sup>

Dari tiga prinsip tersebut, muncul beberapa model akad pembiayaan yang dapat diterapkan dalam pembiayaan

---

<sup>376</sup> Mohammad Tahir Tsabit Haji Mohammad, "Malaysian Journal of Real Estate", Volume 4 No. 2, tahun 2009, hlm. 54.

<sup>377</sup> *Ibid.*, hlm. 121.

<sup>378</sup> Monzer Kahf, *al-Waqf al-Islamy, Tathwuruh, Idāratuh, Tanmiyyatuh*, (Suriah: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 242.

<sup>379</sup> Direktorat Pemberdayaan Wakaf Kemenag RI, 2006, *Pedoman Pengelolaan dan Pengembangan Wakaf*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, hlm. 119.



wakaf tanah, yaitu *murabahah*, *ishtishna'*, *ijarah*, *mudharabah*, *musyarakah*, *musaqah*, *mudharabah*, *sukuk/obligasi syariah*, wakaf saham, wakaf uang.

Pemberdayaan harta wakaf yang paling baik adalah dengan menggunakan *Shukuk al-Muqaradhah*, karena mengandung metode demokrasi pembiayaan dan disalurkan dengan menggunakan model *al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik*, karena pelayanan beban pembiayaan berhubungan dengan pemasukan, bukan dengan hutang sebagaimana model pembiayaan *al-istishna'* atau *al-mursahd*. Sedangkan *al-ta'jir al-tamwily* dan B.O.T, memiliki permasalahan legalitas, sedangkan *al-Hikr* memiliki resiko hilangnya tanah wakaf karena lamanya masa peminjaman dan tidak adanya keuntungan yang merugikan penerima wakaf.<sup>380</sup> Turki bin Muhammad al-Yahya menawarkan bentuk pembiayaan *Qardh al-Hasan*, yaitu lembaga wakaf mengajukan pinjaman kepada pelaku bisnis atau pedagang untuk membiayai proyek investasi wakaf tanah, yang telah dilakukan studi kelayakannya oleh lembaga wakaf tersebut. Dengan memberikan jaminan yang cukup terhadap hak pemberi pinjaman dan dana yang dipinjamkan.<sup>381</sup>

Namun begitu, sebagai instrumen pemberdayaan ekonomi, pembiayaan harta wakaf memiliki ketentuan yang tidak terlepas dari prinsip-prinsip pokok bermu'amalah dalam Islam, yaitu:

- a. Dilarang melakukan pembiayaan untuk harta yang diharamkan atau dilarang melakukan pembiayaan terhadap proyek-proyek investasi yang diharamkan, walaupun hasil atau keuntungannya dibagikan bagi

---

<sup>380</sup> Umar, 2004, hlm. 23.

<sup>381</sup> Turki bin Muhammad al-Yahya, 2008, hlm. 3.

kemaslahatan bersama atau kemaslahatan kelompok tertentu.

- b. Dilarang melakukan pembiayaan proyek- proyek investasi dengan uang atau harta yang haram, seperti hasil penjualan minuman keras, obat- obatan terlarang.
- c. Pembiayaan tersebut mewujudkan kemaslahatan, baik yang bersifat primer, sekunder maupun tersier. Pembiayaan harta wakaf harus tunduk pada ketentuan syariah, karena tujuan pembiayaan tidak hanya terbatas pada sekedar mencari untung akan tetapi keuntungan yang diperoleh haruslah sesuai dengan tuntunan syariah.<sup>382</sup>

Hal yang sama dengan sukuk emplementasinya harus sesuai dengan prinsip-prinsip pokok bermu'amalah dalam Islam. Sebagaimana arti dari sukuk sendiri adalah sebagai sertifikat bernilai sama yang merupakan bukti kepemilikan yang tidak dibagikan atas suatu aset, hak manfaat, dan jasa-jasa atau kepemilikan atas proyek atau kegiatan investasi tertentu. Walaupun sukuk pada prinsipnya mirip seperti obligasi konvensional, namun sukuk berbeda berbeda dengan obligasi konvensional. Perbedaannya antara lain berupa penggunaan konsep imbalan dan bagi hasil sebagai pengganti bunga, adanya suatu transaksi pendukung (*underlying transaction*) berupa sejumlah tertentu aset yang menjadi dasar penerbitan sukuk, dan adanya akad atau perjanjian antara para pihak yang disusun berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Selain itu, sukuk juga harus distruktur secara syariah agar instrumen keuangan ini aman dan bebas dari *riba*, *gharar*, dan *maysir*.

Standarisasi akad dalam emplementasi inovasi sukuk juga harus mengikuti standar internasional yang telah

---

<sup>382</sup> Abdul Qadir Ben Azuz, *Fiqh Istismār al-Waqf wa Tamwīlūh fi al-Islām: Dirāsāt Tathbiqiyah 'an al-Waqf al-Jazāir*, Disertasi di Universitas al-Jazair, 2003, hlm. 115.

mendapatkan *endorsement* dari *The Accouting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions* (AAOIFI), yaitu sukuk ijarah dan sukuk ijarah *al-muntahiya bi tamlik* atau *ijarah sale and lease back*, sukuk mudharabah, sukuk *musyarakah*, dan sukuk *istishna'*.

## 5. Prospek Investasi Sukuk Berbasis Wakaf Indonesia

Jika dilihat dari sejarahnya, sukuk di Indonesia dimulai oleh PT Indosat Tbk. yang menerbitkan sukuk pertama kali pada tahun 2002 dengan akad *Ijarah* dan dari penerbitan tersebut, PT Indosat Tbk memperoleh dana Rp 175 M. Setelah itu, penerbitan sukuk juga diikuti oleh perusahaan lain seperti PT Adhi Karya, PLN, dan perusahaan lainnya. Sehingga pada tahun 2007 perusahaan yang menerbitkan sukuk mencapai 21 perusahaan. Pada 31 Maret 2013 penerbitan sukuk mencapai 64 kali penerbitan sukuk korporasi dan 35 sukuk masih beredar. bahkan investor sukuk naik 3.000 investor dari tahun 2013 sejumlah 27.000 investor menjadi 30.000 investor pada tahun 2014.<sup>383</sup>

Walaupun perkembangan akan sukuk sendiri belum begitu pesat masih menunjukkan 16,18%,<sup>384</sup> namun harapannya ke depan, peran sukuk ini diperkirakan akan semakin signifikan di Indonesia. Dengan adanya instrumen pasar modal syariah berupa sukuk ini diharapkan selain dapat berperan dalam menumbuhkan perekonomian nasional, sukuk juga dapat menjadi sarana berinvestasi yang dapat memberikan keuntungan ekonomis yang real bagi masyarakat.

Pengembangan ini sesungguhnya tidak lepas dari pertumbuhan pasar keuangan syariah yang sangat pesat,

---

<sup>383</sup> Berita dalam situs on line Pusat Komunikasi Ekonomi Syariah, tahun 2013.

<sup>384</sup> Lihat. ROADMAP Pasar Modal Syariah 2015-2019.

banyak inovasi produk-produk keuangan yang muncul. Sukukpun harus diinovasi agar dapat memberikan kontribusi ekonomi bagi masyarakat, salah satunya adalah sukuk harus diintegrasikan dengan wakaf, agar harta wakaf dapat diberdayakan. Penyatuan harta wakaf dengan sukuk dalam sebuah skema yang disebut dengan *sukuk al-intifa* (mengambil manfaat). Dalam pelaksanaannya mekanisme *sukuk al-intifa* ini berbasis akad ijarah, yaitu nazir (pengelola wakaf) menyewakan tanah wakaf yang dikelolanya kepada pihak developer yang tertarik, misalkan ke perusahaan.

Menghubungkan tanah wakaf ke sukuk, pada satu sisi muncul lantaran instrumen syariah tersebut saat ini sudah sangat berkembang, meliputi sukuk berbasis proyek (PBS), SPNS, Sukri, Sukuk Dana Haji, dan sebagainya. Pada sisi lain, ini juga upaya untuk memperdalam pasar keuangan syariah di Indonesia. Saat ini terdapat 19 variasi akad sukuk, yang terdiri dari 7 struktur sukuk mudharabah dan 12 struktur sukuk ijarah. Pada 20 Oktober 2015, jumlah sukuk di pasar modal ada sebanyak 41 dengan nilai outstanding mencapai Rp 8,284 triliun.

Berdasarkan data bank sentral, pasar sukuk sudah sangat berkembang. Indonesia sudah menerbitkan sukuk hingga Rp 560 triliun dengan outstanding per 6 Oktober mencapai Rp 407 triliun. Untuk sukuk korporat sendiri sudah terbit Rp18,7 triliun dengan outstanding Rp10,7 triliun. Bahkan Indonesia menjadi salah satu penerbit sukuk global terbesar di dunia dengan penerbitan mencapai US\$ 10,15 triliun dengan outstanding US\$ 9,5 miliar, dari total penerbitan *sovereign* sukuk US\$ 45,17 miliar selama 2009-2016. Indonesia berada di atas Turki, Qatar, Singapura, Malaysia, UEA Dubai, Hong Kong, Bahrain, dan Afsel.

Transaksi pasar keuangan syariah masih dangkal dibanding konvensional yang seharusnya bisa mencapai

Rp10-15 triliun per hari. Dari itu BI terus berupaya memperdalam transaksi pasar keuangan syariah yang masih berkisar antara Rp 600 miliar-Rp1 triliun per harinya, di antaranya dengan menerbitkan *beleid* tentang sertifikat investasi mudharabah (siva), sertifikat perdagangan komoditas berprinsip syariah (sika), repo syariah, mini MRA syariah, hedging syariah serta NCD syariah.

Dari aspek ekonomi, jika dipraktekkan di Indonesia, pengintegrasian sukuk dengan wakaf (baca: sukuk berbasis wakaf) ini merupakan instrumen investasi yang menjanjikan. Di Singapura, di mana Majelis Ugama Islam Singapura (MUIS), mampu memberdayakan sejumlah aset wakafnya sehingga memberikan keuntungan ekonomis. Pada tahun 2001, MUIS mampu memanfaatkan salah satu tanah wakafnya untuk membangun gedung perkantoran enam lantai untuk disewakan, sehingga asetnya bisa meningkat empat kali lipat, dari 25 juta dolar Singapura menjadi 100 juta dolar Singapura dalam waktu lima tahun.

Penerbitan sukuk tidak hanya dilakukan oleh swasta tetapi juga oleh pemerintah. Penerbitan oleh pemerintah atau yang sering disebut sebagai sukuk negara adalah untuk membiayai APBN, termasuk membiayai pembangunan proyek. Sebagaimana disebutkan pada pasal 4 UU SBSN bahwa tujuan SBSN diterbitkan adalah untuk membiayai Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara termasuk membiayai pembangunan proyek. Proyek yang dapat dibiayai dengan sukuk negara adalah sektor energi, telekomunikasi, perhubungan, pertanian, industri manufaktur, dan, perumahan.

Adapun manfaat dari penerbitan sukuk ini antara lain:

1. Memperluas basis sumber pembiayaan anggaran negara;
2. Memperkaya instrumen pembiayaan fiskal;
3. Memperluas dan mendiversifikasi basis investor SBN;

4. Mendorong pertumbuhan dan pengembangan pasar keuangan syariah di dalam negeri;
5. Mengembangkan alternatif instrumen investasi;
6. Menciptakan *benchmark* di pasar keuangan syariah;
7. Mengoptimalkan pemanfaatan Barang Milik Negara dan mendorong tertib administrasi pengelolaan Barang Milik Negara.

Melirik wakaf berarti mencari celah untuk memberdayakan aset ekonomi masyarakat. Hal ini disebabkan oleh ketersediaan sarana ekonomi yang terdapat dalam wakaf itu sendiri, yaitu sisi-sisi finansial material sebagai kebutuhan dasar yang bisa diperoleh melalui pengelolaan dan pengembangan harta wakaf. Dari itu harta wakaf memang harus dikelola secara produktif agar menghasilkan peluang-peluang bagi terbukanya sektor-sektor strategis yang menguntungkan, salah satunya adalah mengintegrasikan wakaf dengan sukuk. Dengan demikian akan harta wakaf menjadi produktif dan menghasilkan sesuatu, seperti membuka lapangan kerja baru, pengelolaan pelayanan publik yang meringankan beban ekonomi masyarakat, dan memberikan fasilitas bagi pengembangan usaha ekonomi kecil dan menengah.

Untuk itu, implementasi dan pengembangan model sukuk berbasis wakaf di Indonesia sangat cocok diterapkan dan menjadi suatu keharusan agar harta wakaf bisa produktif dan keuangan syariah, dalam hal ini sukuk, lebih banyak variasinya. Salah satunya adalah dengan mengembangkan harta wakaf yang diintegrasikan dengan sukuk. Harta wakaf perlu diberdayakan jangan hanya menjadi harta yang *idle* yang tidak punya pengaruh positif bagi keuntungan ekonomis masyarakat di Indonesia. Saat ini masih sangat sedikit aset wakaf di tanah air yang mampu diproduktifkan. Hal ini dikarenakan masih minimnya sumber dana investasi yang diperlukan untuk

memberdayakan aset-aset tersebut. Dari itu pemberdayaan harta wakaf menjadi suatu keharusan, yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah Islam, yaitu terhindar dari *riba*, *gharar*, dan *maysir*.

### C. Kesimpulan

1. Emplementasi sukuk berbasis wakaf dapat menggunakan berbagai macam akad. Jika menggunakan akad *ijarah*, maka akadnya adalah perpindahan hak guna (manfaat) atas suatu barang/jasa dalam waktu tertentu melalui pembayaran sewa, tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan atas aset wakaf. Pemegang sukuk *ijarah* akan mendapatkan keuntungan berupa *fee* (sewa) dari aset wakaf yang disewakan. Jika menggunakan akad *mudharabah*, aset wakaf dihitung sebagai modal yang tidak boleh berpindah kepemilikannya, dengan kata lain harta wakaf tetap dalam penguasaan *nazhir*. Hal yang sama juga dengan menggunakan akad-akad yang lain, seperti *Musyarakah*, *Murabahah*, *Salam*, dan *Istishna'*, maka aset wakaf tetap dalam penguasaan *nazhir*.
2. Sukuk yang diintegrasikan dengan wakaf, untuk sementara sebelum DSN-MUI dan juga peraturan perundang-undangan dikeluarkan, maka harus merujuk atau dapat disandarkan pada aturan yang ada pada sukuk dan wakaf, baik dari segi akad maupun dalam sistem *fee* dan pembagian keuntungannya. Jika emplementasi dari sukuk berbasis wakaf tersebut, akad yang digunakan adalah akad *ijarah* (sewa), dengan menjadikan harta wakaf sebagai *underlying asset*, di mana secara fisik harta wakaf tetap, investor hanya memanfaatkan harta wakaf. Hal ini secara hukum bisnis syariah (*fiqh mumalah*) sah.

3. Harta wakaf memang harus dikelola secara produktif agar menghasilkan peluang-peluang bagi terbukanya sektor-sektor strategis yang menguntungkan, salah satunya adalah mengintegrasikan wakaf dengan sukuk. Dengan demikian akan harta wakaf menjadi produktif dan menghasilkan sesuatu, seperti membuka lapangan kerja baru, pengelolaan pelayanan publik yang meringankan beban ekonomi masyarakat, dan memberikan fasilitas bagi pengembangan usaha ekonomi kecil dan menengah. Dari itu pemberdayaan harta wakaf menjadi suatu keharusan, yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah Islam, yaitu terhindar dari *riba*, *gharar*, dan *maysir*.

#### **D. Daftar Pustaka**

- Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institution (AAOIFI), tahun 2002.
- Ali, Salman Syed, *Islamic Capital Market Products: Developments and Challenges*, Jeddah: IRTI IDB, 2005.
- Azuz, Abdul Qadir Ben, *Fiqh Istitsmār al-Waqf wa Tamwīlūh fi al-Islām: Dirāsāt Tathbiqiyah 'an al-Waqf al-Jazāir*, Disertasi di Universitas al-Jazair, 2003.
- Berita dalam situs on line Pusat Komunikasi Ekonomi Syariah, tahun 2013.
- Buang, Ahmad Hidayat, *Studies in The Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar*, Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2000.
- Dir. Pemberdayaan Wakaf Kemenag RI, *Panduan Pemberdayaan Tanah Wakaf Produktif Strategis di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2008.



Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 32/DSN-MUI/IX/2002.

<http://www.republika.co.id/berita/koran/syariah-koran/16/10/26/ofnd081-sukuk-berbasis-wakaf-diluncurkan>.

Ismail, Rifki dan Khairunnisa Musari, *Sukuk Menjawab Resesi*, Jurnal Ekonomia- Republika, 2009.

Kahf, Monzer, *al-Waqf al-Islamy, Tathwuruh, Idāratuh, Tanmiyyatuh*, Suriah: Dār al-Fikr, 2006.

Mohammad, Mohammad Tahir Tsabit Haji, "Malaysian Journal of Real Estate", Volume 4 No. 2, tahun 2009. ROADMAP Pasar Modal Syariah 2015-2019.

Umam, Khaerul, *Pasar Modal Syariah dan Praktik Pasar Modal Syariah*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.

Vogel, Frank E, dan Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance*, London: Kluwer Law International, 1998.

